

التخصيص

في الرد على

اللمعة المعطلة والرافضة والخارج والمعتزلة

تأليف

الإمام أبي بكر محمد بن الطيّب بن الباقلاني

المتوفى عام ٤٠٣ هـ

الناشر

دار الفكر العربي

ضبطه وقدم له وعلق عليه

محمود محمد النخعي

المدير المساعد للبحوث والثقافة الإسلامية
بالأزهر الشريف

حادي بوريه

فئة بكتبة الآداب

0101876



Bibliotheca Alexandrina

التحصيل

في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة



تأليف

Organized in the Alexandria Library

الإمام أبي بكر محمد بن الطيب بن لباقلافي

المتوفى عام ٤٠٣ هـ

ضبطه وقدم له وعلق عليه

محمد عبد الجادى أبو ريده

مدرس الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول

و

محمود محمد الخضيرى

المدير المساعد للبحوث والثقافة الإسلامية
بالأزهر الشريف

الهيئة العامة للتأليف والنشر

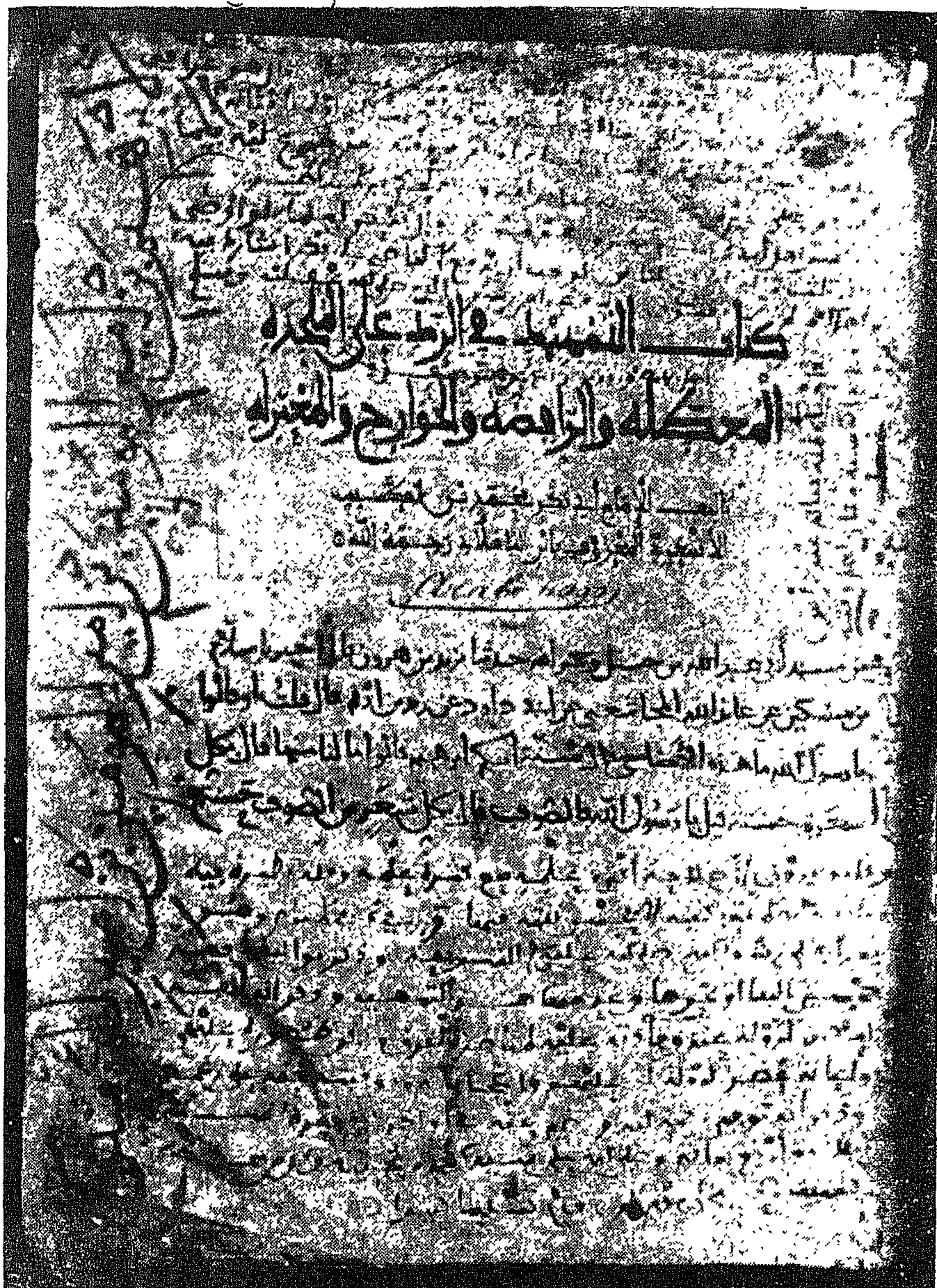
الناشر

دار الفكر العربى

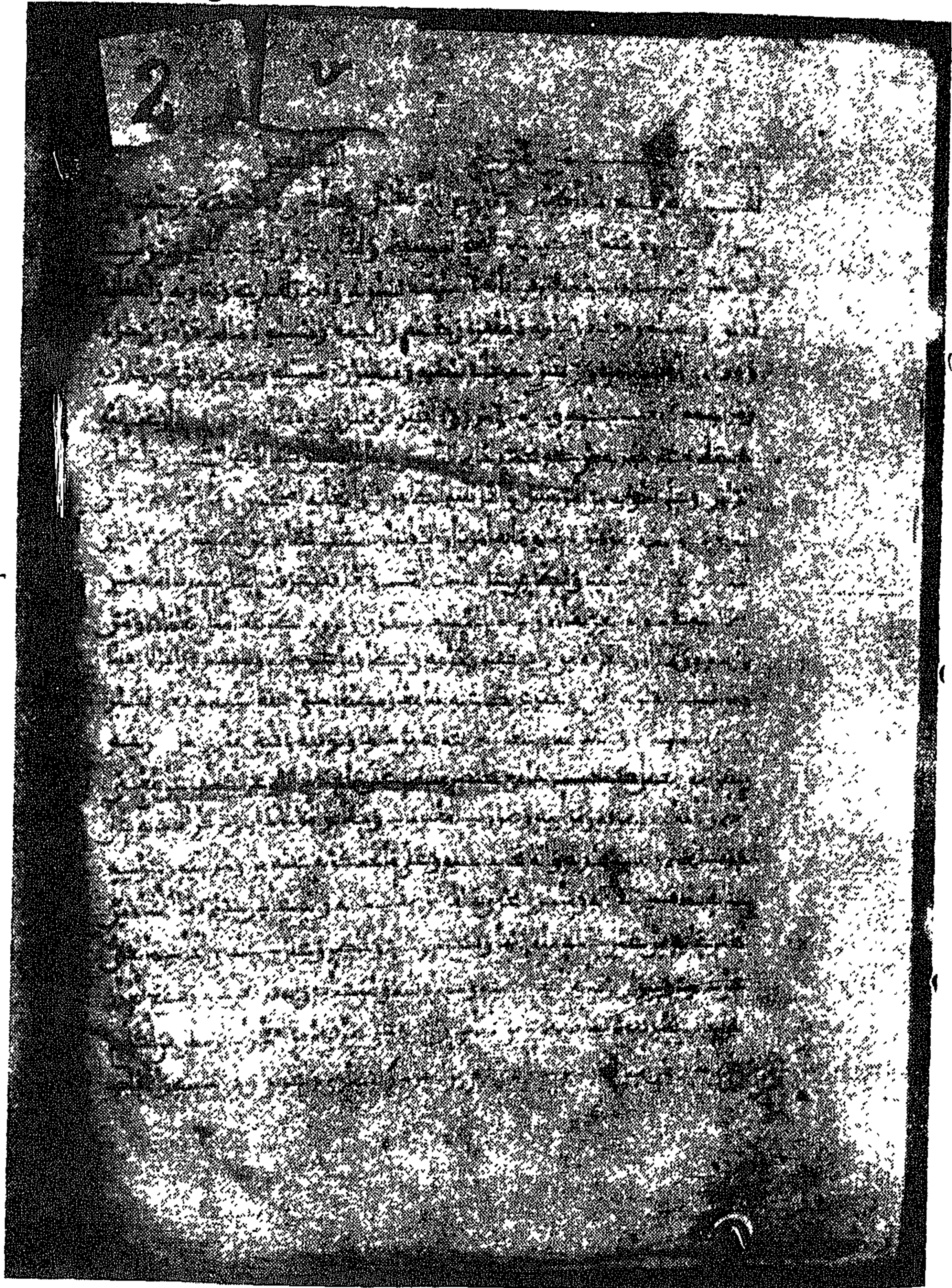
رقم الترخيص	١٦٠٢٢
رقم الترخيص	١٦٠٢٢
رقم الترخيص	١٦٠٢٢
رقم الترخيص	١٦٠٢٢

الاهداء

الى تلك الروح الراضية المرضية في دار البقاء ، والتي نحفظ أثرها الكريم
في قلوبنا نورا ، وهدى ، ومحبة ، ومثل عالبا للنسابة الطاهرة ، التي يظهرها الله
للناس آية شهيد لكمال الذي لا نهاية له ؛ الى ذكرى أستاذنا وشيخنا الأجل
الإمام الحكيم الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله بفضله ورحمته .
لانه بعدنا أنه تقدم لك في حياتك ثمرة محبة اليك من غرس بريك
الكريمين ، فلنقدمها اليوم لروحك الأمانة في جوار الله ، هدية من تلميذين
وفيين لذكراك الخالدة .



صورة لعنوان المخطوط



صورة لظهر الورقة الثانية من المخطوط
وفيه أول كتاب التمهيد

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله ومن والاه إلى يوم الدين ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ؛ أما بعد ، فهذا كتاب من أجل كتب الكلام الإسلامى ، وخصوصاً ما يتعلق منها بالرد على المخالفين ، لعالم من أكبر علماء الإسلام ، هو القاضى الباقلانى ؛ ونحن ننشره ليكون حلقة فى سلسلة الكتب الكبرى التى تبين تطور علم الكلام من جهة ، وتبرز المسائل الأساسية التى كانت موضع خلاف بين رجاله وبين مخالفهم من جهة أخرى ، وما ظهر فى أثناء الأبحاث الكلامية من آراء .
وقبل أن نتكلم عن الكتاب ، لا بد من التعريف بصاحبه

هياة المؤلف :

هو محمد بن الطيب بن محمد ، أبو بكر^(١) ، القاضى المعروف بابن الباقلانى^(٢) ، من كبار

(١) هذا هو اسمه عند الخطيب البغدادى (تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ ، ط . القاهرة ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١) ؛ قارن ابن عساكر فى كتابه تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعري ط . دمشق ١٣٤٧ هـ ، ص ٢١٧ ؛ أما عند ابن خلكان فى الوفيات (ج ٢ ص ٢٧٨ ط . القاهرة ١٢٩٩ هـ) فاسمه القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلانى البصرى ؛ قارن شذرات الذهب لابن العماد ، ج ٣ ص ١٦٨ ط . القاهرة ١٣٥٠ هـ ؛ وكتاب ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك لأبى الفضل القاضى عياض بن موسى البجلي المالكي المتوفى عام ٥٤٤ هـ ؛ وهو مخطوط رقم ٢٢٩٣ بدار الكتب المصرية ، ج ٢ ورقة ١١٦ ط وما بعدها ؛ وفى هذا الكتاب أو فى ترجمة للباقلانى .

(٢) والباقلانى ، كما يقول ابن خلكان ج ٢ ص ٢٧٩ ، بفتح الباء الواحدة ، وبعد الألف قاف مكسورة ، ثم لام ألف ومعهما نون ؛ وهذه النسبة إلى الباقلان ويُسَمَّى به ، وهى نسبة شاذة لزيادة النون . فظيرها نسبة صنعان إلى صنعاء . وفى كلمة الباقلانى لغتان ؛ فمن شدد اللام قصر الألف ومن خففها مد الألف ؛ قارن كتاب اللسان فى تهذيب الأنساب لاس الأثير ط . القاهرة ١٣٥٧ هـ ص ٩٠ ؛ وكتاب روضات الجنات لمحمد بن الحواسارى ط . طهران ١٣٠٧ هـ ؛ وسبته عند ابن الجوزى فى المنتظم ج ٧ ص ٢٦٥ ط . حيدرآباد ١٣٥٨ هـ ، الباقلانى ؛ قارن رأى المبرى عند ابن خلكان .

منكلمى الأشعره ، ومن رؤساء المذهب المالكي في الفقه .

لا يذكر أحد من ترجم له متى ولد ولا أين ولد ؛ غير أن نسبته إلى البصرة عند الجميع ترجح أنه بصرى المولد والأسرة والنشأة الأولى ؛ ولعله قد ولد في الربع الثاني من القرن الرابع الهجرى ، كما يمكن أن يؤخذ من الحكايات التي سيأتى ذكرها عن علاقة الباقلاني بالسلطان عضد الدولة .

على أن الباقلاني نزل بغداد ؛ فالخطيب البغدادي يحدثنا أنه سكن بغداد ، وقد يكون ذلك في دور التحصيل أيضاً ؛ لأن الخطيب يذكر أنه سمع الحديث هناك ، بل هو يذكر أسماء الرجال الذين سمع عليهم ، كما أنه لا يُفعل من خرج للباقلاني وحدث عنه من الثقات . ويظهر أيضاً أن الباقلاني أقام ببغداد بعد نضوجه ؛ فيذكر برهان الدين إبراهيم ابن علي بن محمد بن فرحون البصري المدني المالكي^(١) (المتوفى عام ٥٧٩٩ هـ) ، وكذلك ابن العماد^(٢) وغيرهما ، معتمدين على مراجع قديمة من غير شك ، أنه كان للباقلاني بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة ؛ وي زيد ابن فرحون أنه كان ينزل الكرخ ؛ وما يؤيد القول بأن الباقلاني قد استقر في بغداد في الفترة الكبرى من حياة النضوج والاكتمال اتفاق الجميع على أنه مات ببغداد ، وبها دفن .

وقد ورد القاضي بلاد فارس وافداً على مجلس عضد الدولة^(٣) ؛ فيحكي الخطيب البغدادي أن عضد الدولة بعثه في رسالة إلى ملك الروم ؛ وي زيد ابن الأثير^(٤) على ذلك أن إرسال

(١) الدياج المذهب في معرفة علماء المذهب (طبقات المالكية) ط . القاهرة ١٣٥١ هـ ج ٤ . ص ١٧٧ .

(٢) شذرات الذهب ج ٣ ص ١٦٩ .

(٣) هو أبو شجاع فناخسرو بن ركن الدولة بن بويه ، أعظم أمراء بني بويه ، ومن أكبر حكام القرن الرابع الهجرى ؛ ولد عام ٣٢٤ هـ — ٩٣٦ م ، وتولى إدارة فارس وهو ما يزال فتى ؛ وفتح بلاداً كثيرة ؛ ودخل بغداد عام ٣٦٤ هـ — ٩٧٥ م ، وكان الخليفة الطائع قد فر منها ، فما زال عضد الدولة يحاول كسب رضاه حتى عاد إلى بغداد ، وخلع على عضد الدولة لقب السلطان عام ٣٦٧ هـ ؛ وتوفى عضد الدولة ببغداد عام ٣٧٢ هـ — ٩٨٣ م . راجع فيما يتعلق بشخصيته كتاب الحضارة الإسلامية تأليف آدم متر وترجمة محمد عبد الهادي أبي ريدة ج ١ ص ٤٢ وما بعدها من الطبعة الأولى ، ١٩٤٠ .

(٤) يذكر ابن الأثير (ج ٩ ص ١١ — ١٢ ط . ليدن ١٨٩٣) وغيره أن سفارة الباقلاني بين عضد الدولة وملك الروم كانت عام ٢٧١ هـ — ٩٨١ / ٩٨٢ م . وكان ملك الروم في هذه المدة هو الإمبراطور ناسيليوس الثاني الذي حكم من عام ٩٧٦ إلى ١٠٢٥ م .

عُضد الدولة إياه كان في جواب رسالة وردت من ملك الروم ؛ ولا شك أن هذا لم يَقَعْ إلا بعدَ ذهاب الباقلاني إلى مدينة شيراز التي كانت مقر حكومة عضد الدولة في أول عهده ، وذلك في مناسبة يحكيها القاضي عياض في المدارك ، وابن عساكر في التبيين^(١) ، حيث يُذكر أن السلطان عضد الدولة كان محباً للعلم والعلماء ، يجلس كلَّ جمعة لمناظراتهم ؛ فيُحكي أنه في أحد مجالسه هذه افتقد علماء أهل السنة ، فسأل كيف لا يوجد في المجلس أحدٌ منهم ، مع انتشار مذهبهم ؛ وكان قاضي القضاة^(٢) عند عضد الدولة في ذلك الوقت معتزلياً ، فاتهز الفرصة للتشجيع على أهل السنة والقول بأنهم « عامة رعاي » ، أصحاب تقليد وأخبار وروايات ، يَرَوون الخبرَ وضدّه ويعتقدونهما جميعاً ، وأحدهما ناسخ للثاني أو متأولٌ ، وأنه لا يعرف من أهل السنة من يستطيع نصرته مذهبهُ ؛ ثم أخذ القاضي يمدح المعتزلة ؛ ولكن السلطان المستنير الواسع العقل لم يقتنع بأن مذهب أهل السنة يخلو من ناصر ينصره ، مع أنه طبق الآفاق انتشاراً ، وأمر بالبحث عن مُناظر عنه ، ليحضر المجلس ويدافع عن مذهبهِ ؛ فقال القاضي أخيراً إنه قد بلغه أن في البصرة رجلين من أهل السنة : أحدهما شيخ ، وهو أبو الحسن الباهلي^(٣) ، والثاني شاب ، هو الباقلاني ؛ فكتب السلطان إلى عامله بالبصرة أن يُحضرها ؛ فلما ورد الكتاب امتنع الشيخ عن الانتقال إلى مجلس السلطان ، جرياً على عادة الأشاعرة ألا يطأوا بساط مخالفيهم أو يحضروا مجالسهم ؛ أما الشاب الواثق بنفسه فقد اعترض على الشيخ ، وهو أستاذه ، كما سنرى ، بأن هذا الامتناع يسوّغ للخصوم أن يرموا أهل السنة بقلّة الحجّة ، وأنه مسلك شبيه بما فعله ابن كُلاب^(٤) والحاسبي^(٥)

(١) المدارك ج ٢ ورقة ١١٧ ظ ؛ والتبيين ص ١١٨ وما بعدها .

(٢) يذكر القاضي عياض أن اسمه بشر بن الحسن .

(٣) في المدارك أنه ابن مجاهد بحسب بعض الروايات .

(٤) هو عبد الله بن سعيد القطان ، أبو محمد المعروف بابن كُلاب ، توفي بعد عام ٢٤٠ هـ ، راجع فيما يتعلق به الفهرست لابن النديم ص ١٨٠ من الطبعة الأوروبية ، وفهرس كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري ، الذي وضعه هـ . ريتزس ٣١ .

(٥) هو أبو عبد الله الحارث بن أسد الملقب بالحاسبي ؛ ولد بالبصرة عام ١٦٥ هـ ، وتوفي ببغداد عام ٢٤٣ هـ ؛ غيابه تقع في عصر ازدهار علم الكلام على يد المعتزلة وبلغ هؤلاء أوج قوتهم وثوؤهم ؛ كان الحاسبي مؤسساً لعلم الأخلاق العملي وأحد السلفية الذين يقفون عند النصوص ، لكنه لزاء تحديّ المعتزلة وشدة تأثيرهم نهض للدفاع عن موقف السلف وعن عقائدهم مصطنعاً فن الجدل في الرد على مخالفيهم ، فهجره الإمام ابن حنبل ثم عرف فضله ؛ راجع فيما يتعلق بالحاسبي وكتبه ومكاته كتاب الدكتور عبد الحليم محمود ، وهو بالفرنسية واسمه .

ومن كان في عصرهم ممن نهوا عن حضور مجلس المأمون ؛ حتى أدى ذلك إلى امتحاز الإمام أحمد بن حنبل وضربه ؛ وقال الشاب إنهم بامتناعهم عن المناظرة عن مذهبهم وبيان الحجة عليه أمام المعتصم ، بعد وفاة المأمون ، بما يكفي لإقناعه وإيقاف المحنة التي واصلها بعد أخيه كأنهم قد أسلموا أحمد ؛ وقال أخيراً إنه لا يريد أن يعرض نفسه لما تعرض له أحمد ، وقرر الخروج إلى شيراز ليحضر مجلس عضد الدولة ؛ فسافر إليها بجرأ ، فلما وصل ناظر المعتزلة وغلبهم ، فأعجب به السلطان ، ودفع إليه ابنه ليعلمه مذهب أهل السنة ، وألف الباقلاني له كتاب التمهيد ؛ وهو هذا الكتاب الذي تقدمه اليوم للقراء .

ويفصل القاضي عياض^(١) وصف دخول الباقلاني على عضد الدولة بما يدل على قوة شخصية هذا العالم ، وعلى أنه لا اعتزازه بالعلم لا تفرقه ولا تروعه أبته مجلس الملوك ؛ فلما أقبل وجد المجلس حافلاً مملوءاً بالعلماء ، والسلطان جالس وبين يديه الغلمان بأيديهم السيوف وعن يمينه وعن يساره مراتب ؛ وكان قاضي القضاة يجلس عن يساره ، أما المكان الذي عن يمين السلطان فكان يتركه خالياً ، لا يجلس فيه إلا وزير أو أمير عظيم ؛ وكره العالم المعتزلي بعلمه أن يجلس في آخر المجلس ، فدخل حتى انتهى إلى المكان الذي عن يمين السلطان وجلس فيه ؛ وأنكر السلطان ذلك في نفسه ، ولكنه سرعان ما عرّف أنه الرجل الذي بحث في طلبه ؛ فلما دارت المناقشة مال السلطان إلى قول الباقلاني ، وكان يتدخل ليحول دون مغالطة المعتزلة ومهازرتهم ؛ ولم يزل يحاوله كلام الباقلاني ، حتى زحف عن سريره إلى أن صار بين يديه ؛ وقال بعد المناظرة لقاضيه : « فكرتُ بأى قتلة أقتله لجلوسه حيث جلس بغير أمرى ، وأما الآن فقد علمت أنه أحق بمكانى منى » .

أما المعتزلة الذين كانوا في مجلس عضد الدولة ، وناظرهم الباقلاني وظهر عليهم ، فكان منهم الأحذب ، رئيس معتزلة بغداد ؛ وأبو إسحاق النصيبيني ، رئيس معتزلة البصرة ؛ وكانت المناظرة مع أولهما حول تكليف مالا يُطاق ، ومع الثانى حول رؤية الله ؛ ويجد القارى تفاصيل هاتين المناظرتين في ترجمة القاضي عياض للباقلاني ، وهي منشورة برمتها في آخر هذا الكتاب .

ومهما يكن من أمر سفارة الباقلاني بين عضد الدولة وبين ملك الروم ، فنحن لا نعرف

(١) المذكر ورقة ١١٧ ظ - ١١٨ و .

ظروفها التاريخية ؛ وهي محوطة بمحاكمات لا تخلو من طرافة ، ولعلها قد أضيف إليها شيء من الخيال ، وصيغ ذلك في عبارات من شأنها أن تعظم قدر الباقلائي ؛ فيحكي الخطيب البغدادي^(١) مثلاً ، وذلك في ترجمته لهذا العالم ، وهي أول ترجمة له فيما نعلم ، أنه لما ورد عاصمة الروم عُرِفَ الملكُ خبره ومكانته من العلم ، فعرف أنه لن يكفّر له إذا دخل بين يديه ، كما يفعل أهل رعيته ؛ وفكر الملك في ذلك ، فانتهى تفكيره إلى أن يحتال بوضع السرير الذي يجلس عليه خلف باب صغير لا يمكن لأحد أن يدخله إلا راکماً ؛ حتى إذا دخل الباقلائي دخل مُنْعَنِيّاً ، وكان ذلك عوضاً عن التكفير بين يدي الملك ؛ فلما أمر بإدخال السفير فطن هذا بذلك إلى الحيلة ، فأدار ظهره ، وحنى رأسه راکماً ، ودخل من الباب ، وهو يمشي إلى الخلف ، حتى صار بين يدي الملك مستقبلاً إياه بظهره ؛ ثم رفع رأسه ونصب ظهره وأدار وجهه للملك . ويحكي الخطيب بعد ذلك أن الملك « سجب من فطنته ، ووقعت له الهيبة في نفسه » . أما القاضي عياض فيذكر من التفاصيل ما يمكن أن نعرف منه نوع البعثة من جهة ، وما يبين ناحية من شخصية السفير القوية من جهة أخرى .

هو يقول إن عضد الدولة أرسله في بعض سفرائه إلى ملك الروم « ليظهر رفعة الإسلام ويفضّ من النصرانية » ؛ فإذا لم تتمسك بحرفية هذه العبارة فربما كان ملك الروم قد أراد من يبين له أمر الإسلام أو يجيب عن أسئلة النصارى بشأن ما يعتقد المسلمون ؛ وسيتبين من تفاصيل المناقشات ومن مسلك الباقلائي في جلته أن مهمته كانت مدنية علمية ، هي أشبه ببعثة تبادل الآراء ومعرفة وجهات النظر الدينية ، لا سيما وأنه ليس عندنا في التاريخ ما يدل على اتصال وثيق بين عضد الدولة وبين الروم من شأنه أن يكون داعياً لبعثات سياسية أو حرية أو ما أشبه^(٢) ذلك ، وأن المؤرخين يشيرون إلى هذه السفارة باختصار ، أو هم يذكرون ما يدل على صبغتها الفكرية الدينية الخالصة ؛ على أنه من الجائز أن يكون ظهور شأن السلطان الفاتح عضد الدولة ، بعد حروب دامت طويلاً بين البيزنطيين والمسلمين وبعد تمرد أحد قواد الروم على الإمبراطور في الشرق كان مما دعا الإمبراطور البيزنطي إلى عقد صلوات التعارف مع عضد الدولة .

(١) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ — ٣٨٠ ؛ وقارن المنتظم لابن الجوزي ، ج ٧ ص ٢٦٥ .
(٢) ويتمسك الباقلائي دائماً بأنه عالم مسلم ، ويريد أن يُعامل على أنه كذلك ، ويقول إنه ليس « كارسل من الجُند » . وبالرغم من أن القاضي عياض يذكر ما يؤخذ منه أنه كان الباقلائي زملاء فهد لا يكتفى لإثبات أن البعثة كانت حرية

ولما وصل الباقلاني هو وأصحابه أرسل إليهم من استقبلهم ، فطلب منهم أن ينزعوا عنهم وأخافهم ؛ فامتنع الباقلاني ، وأصرَّ على أن يدخل بما هو عليه من الزيِّ هو وأصحابه وقال : « فإن رضيتُمْ ، وإلا فخذوا الكتب ، تقرأونها ، وأرسلوا بجوابها ، وأعود بها » ؛ فلما عرف الملك ذلك أحب أن يقف على السبب فقال الباقلاني : أنا رجل من علماء المسلمين ، وما تحبُّونه منا ذلٌّ وصغار ، والله قد رفعنا بالإسلام ، وأعزنا بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ وأيضاً فإن من شأن الملوك رفع أقدار من يُرسل إليهم ، سيما إذا كان الرسول من أهل العلم ؛ وأخيراً طالب الباقلاني أن يُعامل بالاحترام الذي عومل به سفير الروم عند عضد الدولة ؛ فلما عرف الملك ذلك قبل وجهة نظر السفير ورفع منزلته ؛ على أن القاضى عياض لا يغفل ذكر حيلة الملك لإدخال الباقلاني راكمًا^(١) .

أما عن المناظرات^(٢) التى يذكرها القاضى فتارة يستعلم الملك الرومى عن انشقاق القمر ، وكيف لم يرَ الناسُ كلهم ذلك ؛ ويتساءل متعجبا : هل بين العرب وبين القمر نسبة خاصة حتى يروِّه دون الروم ؟ فيجيب الباقلاني بأن الناس كلهم لم يروِّه ، لأنهم لم يكونوا جميعاً على أهبة وواعد لرؤية الانشقاق وحضوره ؛ هذا إلى أنه لا يتحتم أن يرى الانشقاق جميعُ الناس ، لأن المحسوف مثلاً لا يراه إلا من كان بمحاذاته وتأهب لذلك ؛ وما أمر انشقاق القمر إلا كأمر المائدة عند النصارى ، فهى لا يعرفها إلا هم ، وحُجَّتُها التواتر كحجة انشقاق القمر ، والاعتراض على أحد الأمرين كالاغتراض على الآخر .

وفى مجلس آخر يسأل الملكُ السفيرَ عن رأى المسلمين فى المسيح عليه السلام ، فيجيب بأنه روح الله وكلمته وعبدُه ونبيُّه ، كما ينص على ذلك القرآن ؛ وتستمر المناقشة حول بُنُوَّة المسيح والخوارق التى ظهرت منه ، فيقرر الباقلاني وجهة نظر المسلمين وهى أن للمسيح نبيٌّ مرسل ، وأن ما ظهر على يديه من الخوارق ، فهو فعل لله أجراه على يديه ، كما أجرى الخوارق على يدى غيره من الرسل ، تصديقاً لرسالته ؛ وليس فى ذلك ما يدعو إلى اعتقاد بالهية أو بنوَّة لله

وفى مجلس آخر يسأل السفيرُ ملكَ الروم عن سبب اتحاد اللاهوت بالناسوت فى شخص

(١) برتيب أندرك ، ورقة ١١٨ ط ١١٩ و

(٢) محمد القارى هذه المناظرات كلها مفصلة فى ترجمة الباقلاني الملحقه بآخر الكتاب

المسيح عليه السلام ؛ فإذا أجاب الملكُ بأنه أراد تنجية الناس من الهلاك لاحظ الباقلائي أنه إن كان في ذلك لا يدري أنه يُقتل ويصلب ويقع له ما وقع ، بطل أن يكون إلهاً أو ابناً ؛ وإن كان يدري ما سيقع ، ودخل في الأمر على بصيرة ، فليس بحكيم ؛ لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء .

فإذا كان ما في هذه المناقشات صحيحاً ، وهو ما يشك فيه ، ولو على الأقل في صورته هذه وألفاظه التي يحكى عليها ، فلا بد من مزيد بحث في أسباب البعثة وملابساتها ونتائجها . ولكن مهما يكن من شيء فإن شهارة الباقلائي وقوة شخصيته وشدة مراسه كانت سبباً في احترام ملك الروم لعضد الدولة ، وفي إحسان جوابه وملاطفته بالهدايا ، كما يقول القاضي عياض ، وفي التعجيل بإخراج السفير من بلاد الروم خوفاً من الفتنة ، بل في تسريح بعض الأسارى المسلمين معه ؛ فوكل الملك به جنداً من عنده ليحفظوه حتى يبلغ مأمنه .

ويقص ابن الأثير^(١) هذه القصة أيضاً على نحو يجعل الموقف مُبرِزاً لشخصية الباقلائي ؛ فيذكر أنه لما بلغ مدينة ملك الروم قيل له : لا سبيل إلى الدخول على الملك إلا بعد تقبيل الأرض بين يديه ؛ فلما أصر الباقلائي على الامتناع من ذلك ، احتال الملك بعمل الباب الصغير ووضع سريره خلفه ؛ وقابل القاضي هذه الحيلة بما قابلها به ؛ ويضيف ابن الأثير ، بعد ذكره قصة الباب ، أن ذلك عظم محله عند ملك الروم .

ويذكر ابن عساكر^(٢) مما دار بين الباقلائي وبين الروم وملكهم ما يدل على ناحية الدعابة في أخلاق الباقلائي ؛ ذلك أنه دخل على الملك يوماً ، فرأى عنده بعض الرهبان^(٣) ، فتوجه إليه سائلاً مُداعباً : كيف أنت ، وكيف الأهل والأولاد ؟ فتعجب ملك الروم منه ، وقال له : ذكر من أرسلك في كتاب الرسالة أنك لسان الأمة ومتقدم على علماء الملة : أما علمت أنا نُنزّه هؤلاء عن الأهل والأولاد ؟ فأجاب القاضي الباقلائي : أتم لا تنزهون الله سبحانه

(١) تاريخ ابن الأثير ج ٩ ص ١١ — ١٢ .

(٢) التبيين ص ٢١٨ — ٢١٩ ؛ وقارن روضات الجنات للخوالسارى ج ٤ ص ١٧٧ .

(٣) وفي المدارك أن هذا وقع في مجلس حافل لملك الروم ، وكان الكلام موجّهاً للبطرك نفسه —

انظر ترجمة الباقلائي في آخر الكتاب .

عن الأهل والأولاد ، وتنزهونهم ؛ فسكان هؤلاء عندكم أقدس وأجلّ من الله تعالى !
« فوقعت هيئته في نفس الرومي » .

ولا يقتصر ابن عساكر على ذلك ، بل يحكى^(١) ما بلغه من أن ملك الروم قال للباقلاني قاصداً توبيخه : أخبرني عن قصة عائشة زوج نبيكم ، وما قيل فيها ! فقال له الباقلاني : هما اثنتان قيل فيهما ما قيل : زوجُ نبينا ، ومريمُ بنتُ عمران ؛ فأما زوج نبينا فلم تلد ؛ وأما مريمُ فجاءت بولد تحمله على كتفها ، وقد برأها الله مما رُميت به ؛ فانقطع الملك ، ولم يُحرّ جواباً .

ولانعرف من حياة الباقلاني أكثر مما تقدم وأكثر مما يقوله القاضي عياض من أنه ولي القضاء بالثغر وأنه منذ عرف عضد الدولة لم يزل معه إلى أن قدم بغداد ؛ ويظهر أن حياته لم تكن حافلة بتقلبات كثيرة ، بل كان عالماً يغلب على حياته أسلوبُ العلماء ومتكلمى ذلك الزمان من المكوف على التأليف والتدريس والاشتغال بالجدل والمناظرة دفاعاً عن الدين . ويظهر أنه بعد وفاة عضد الدولة عام ٣٧٢ هـ استقر ببغداد ، وفيها توفي لسبع بقين من شهر ذى القعدة عام ٤٠٣ هـ^(٢) = ٦ يونيو ١٠١٣ م .

وقد صلى عليه ابنه الحسن ؛ ودُفن في داره ، ثم نُقل بعد ذلك إلى المقبرة بباب حرب ، وقد رثاه بعضهم بقوله :

انظر إلى جبل تمشى الرجال به ! وانظر إلى القبر ما يحوى من الصلّاف !

وانظر إلى صارم الإسلام منعمداً ! وانظر إلى درة الإسلام في الصدف !

ويحكى ابن عساكر^(٣) أن أحد العلماء من أصحابه حضر يوم وفاته العزاء حافياً ، وأمر بأن يُنادى بين يدي جنازته : « هذا ناصر السنة والدين ، هذا إمام المسلمين ، هذا الذى كان يذبّ عن الشريعة السنة المخالفين . . . » .

(١) نفس المصدر ص ٢١٩ .

(٢) على هذا التاريخ يتفق معظم المؤرخين ، ويحدد ابن عساكر وابن خلكان (ج ٢ ص ٢٧٨) أنه مات يوم السبت ودفن يوم الأحد ؛ ويذكر القاضي عياض تواريخ أخرى يقول إنها غير صحيحة ؛ وجميع من ترجم للباقلاني يذكر هذين البيتين اللذين رقى بهما .

(٣) التبيين ص ٢٢١ .

ويذكر المؤلف نفسه^(١) بأن الباقلاني نُقل من داره ، ودُفن في تربة على مقربة من الإمام أحمد بن حنبل ، ونُقش على علم عند رأسه : « هذا قبرُ الإمام السعيد ، فخر الأمة ، ولسان الملة ، وسيف السنة ، عماد الدين ، ناصر الإسلام أبي بكر محمد بن الطيب البصري قدس الله روحه ، وألحقه بنبيه محمد صلوات الله عليه وسلامه » ، وكان قبر الباقلاني يُزار ويُستسقى به ويُتبرك به .

والقاضي الباقلاني أشعري في مذهبه الاعتقادي ؛ وكل المؤرخين^(٢) يؤكدون ذلك ، كما يؤكدون علو كعبه في علم الكلام والنظر ؛ فهو عندهم « أعرف الناس به » ، و « فارس » في ميدانه و « إمام متكلم أهل الحق » . يقول ابن تيمية ، كما يحكى عنه ابن العماد^(٣) ، إن الباقلاني « أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ، ليس فيهم مثله قبله ولا بعده » ؛ ومما لقب به أنه « شيخ السنة ولسان الأمة » ، و « إمام وقته » ، و « أوجد زمانه » إلى أمثال هذه التسميات . وهو يعتبر مجدد الدين على رأس المائة الرابعة على الصحيح^(٤) .

أما أساتذة الباقلاني فيعيننا أن نذكر منهم هنا ابن مجاهد صاحب أبي الحسن الأشعري وتلميذه المباشر ؛ ويسميه الخطيب البغدادي^(٥) أبا عبد الله محمد بن أحمد بن محمد ابن يعقوب بن مجاهد البصري الطائي المتكلم ، ويقول إنه بصرى سكن بغداد وكانت له « كتب حسان في الأصول » ، وكان حسن السيرة والتدين ، جميل الطريقة ؛ وكان يعتز بعلم الكلام ، ومن قوله في فضل هذا العلم .

أيها المقتدى ليطلب علما ! كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كي تصحح حكما ثم أغفلت منزل الأحكام

(١) نفس المصدر ص ٢٢٣ .

(٢) راجع مثلا تراجم الباقلاني عند الخطيب وابن عساكر ، وفي الشذرات والديباج المذهب في اللواضع المذكورة .

(٣) شذرات الذهب ج ٣ ص ١٦٩ .

(٤) نفس المصدر ، والمدارك ورقة ١١٧ و ، والمجددون الذين سبقوا الباقلاني هم : عمر بن عبد العزيز ، الشافعي ، أبو الحسن الأشعري انظر كتاب التبيين ، ص ٥١ وما يليها .

(٥) تاريخ بغداد ج ١ ص ٣٤٣ ؛ وقارن التبيين ص ١٧٧ ، المدارك ورقة ١١٦ ظ

وعلى ابن مجاهد هذا درس الباقلاني علم الكلام والنظر والأصول .
على أن ابن عساكر^(١) يذكر في ترجمته لأبي الحسن الباهلي أن الباقلاني درس عليه
مع الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني المتوفى عام ٤١٨ هـ والأستاذ ابن فورك المتوفى عام
٤٠٦ هـ^(٢) ؛ وهم جميعاً أشاعرة كبار^(٣) .

ويصف ابن عساكر من حال الباهلي هذا أنه « كان من شدة اشتغاله بالله مثل والد
أومجنون » ، وأنه كان لا يعرف مبلغ درس تلاميذه حتى يذكره بذلك ؛ ومن غريب
ما يحكى عنه أنه كان يرخى بينه وبين الناس حجاباً ، حتى دون الجارية التي كانت تخدمه ؛
فكان يدرس لتلاميذه ، وفيهم الباقلاني ، مرة في الجمعة ، مرخياً بينه وبينهم حجاباً كي
لا يروه ؛ وكان يعتذر عن ذلك بأن تلاميذه يرون السوق وأهل الغفلة بعيونهم ، فكان
لا يحب أن تلحظه هذه العيون ؛ ويحكى عن أبي إسحاق الإسفرايني أنه كان يقول إنه في جنب
أستاذه الباهلي كقطرة في جنب البحر ، وهذه عبارة مشهورة في كلام الأشاعرة عن أساتذتهم .
وإذا عرفنا هذا من غرابة أحوال أبي الحسن الباهلي لم نعجب من امتناعه عن الذهاب
لمجلس عضد الدولة بشيراز ، حينما دُعى لذلك .

كان الباقلاني مشهوراً بالفصاحة ، بل كان يعتبر أفصح الناس^(٤) ؛ ويقول ابن
فرحون^(٥) إنه « كان حسن الفقه عظيم الجدل » ؛ وينقل ابن عساكر عن أحد العلماء أنه
قال : « من سمع مناظرة القاضي أبي بكر لم يستلذ بعدها بسماع كلام أحد من المتكلمين
والفقهاء والمرسلين ولا الأغاني أيضاً ، من طيب كلامه وفصاحته ، وحسن نظامه وإشارته » ؛
ويذكر ابن عساكر^(٦) نفسه أن الباقلاني ناظر أستاذه أبا عبد الله بن مجاهد إلى أن انفجر

(١) التبيين ص ١٧٨ .

(٢) يذكر السبكي في الطبقات ج ٢ ص ٢٥٦ — ٢٥٧ أن الباقلاني تلمذ على ابن مجاهد وعلى
الباهلي إلا أنه كان أخس بابن مجاهد على حين كان الاسفرايني وابن فورك أخس بالباهلي .

(٣) قال الصاحب بن عباد في هؤلاء الثلاثة الأشاعرة المتعاصرين : « ابن الباقلاني بحر مغرق ،
وابن فورك صل مطرق ، والاسفرايني نار تحرق » ؛ راجع التبيين ، ص ٢٤٤ .

(٤) انظر مثلاً تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ ؛ والمدارك ورقة ١١٧ و .

(٥) الديباج المذهب ص ٢٦٨ .

(٦) التبيين ص ٢٢١ .

عمود الصباح ، وظهر كلام التلميذ على أستاذه ؛ ولعل ابن خلكان كان يقصد شيئاً كهذا ، حين يقول ^(١) إن الباقلاني كان مشهوراً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب ، وإنه كان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك ؛ ويحكى ابن خلكان حكاية تدل على أن الباقلاني كان أحياناً يستغل مقدرته على التطويل ؛ فيذكر أنه جرت بينه وبين أحد العلماء مناظرة ، فأكثر القاضي فيها الكلام ووسّع العبارة وزاد في الإسهاب ، ثم التفت إلى الحاضرين ، وقال : « اشهدوا على أنه إن أعاد ما قلت لا غير لم أطأ به بالجواب » ، أراد بذلك تعجيز خصمه ؛ فكان الخصم أمكر منه ، لأنه قال : « اشهدوا على أنه إن أعاد كلام نفسه سلمت له ما قال » ^(٢) .

وينقل الخطيب ^(٣) ما يدل على قوة ذاكرة الباقلاني وحضور معارفه في ذهنه ؛ قال : كان كل مصنفى بغداد ، إذا صنفوا ، نقلوا من تصانيف الناس إلى كتبهم إلا الباقلاني ، وكانت مناظراته حاضرة دائماً لا تقيب عن عقله ، حتى كان إذا صنف في الخلاف لا يحتاج إلى مطالعة كتب المخالفين ، وحتى كان تصنيفه لكل ما اختلف فيه الناس مستمداً من حفظه ؛ ويذكر من سعة علمه أنه كان يهيم بأن يختصر ما يصنفه ، فلا يقدر .

وكان القاضي الباقلاني صارماً في الجدل قوى الحجة شديد الوطأة على المخالفين ؛ فيحكى الخطيب ^(٤) وغيره أن ابن المعلم ^(٥) ، شيخ الرافضة ومتكلمها ، كان مع بعض أصحابه في مجلس من مجالس النظر ، إذ أقبل القاضي الباقلاني ، فالتفت ابن المعلم لأصحابه ، وقال : قد جاءكم

(١) الوفيات ج ٢ ص ٢٧٨ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ ؛ والمدارك ورقة ١١٧ و .

(٤) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ ؛ وفي المدارك ، ورقة ١١٧ ط ، أن القصة بحسب بعض الروايات وقعت بين الباقلاني وشيوخ المعتزلة في مجلس عضد الدولة .

(٥) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن سعيد البغدادي المعروف عند الشيعة بالشيخ المفيد وعند غيرهم بابن المعلم أو ابن المؤدّب ؛ ولد عام ٣٣٦ هـ وتوفي عام ٤١٣ هـ ؛ راجع مثلاً تاريخ بغداد ج ٣ ص ٢٣١ ؛ وروضات الجنات ص ٢٤ ؛ وإذا كان أهل السنة يفخرون في ذكرهم لهذه القصة بمقدرة الباقلاني فإن الشيعة من جانبهم يبالغون في بيان قدرة شيخهم ؛ راجع مجالس المؤمنين للقاضي نور الله التستري ط . نبرير ص ١٩٣ وما بعدها ؛ وهدية الأجيال في ذكر المعروفين بالكفى والآلاف والاسب تأليف عباس بن محمد رضا القمي ط . النصف ١٣٤٩ هـ ص ١٠٢ - ١٠٣ ؛ ويحكى أحكايت في مناظرات الباقلاني وابن المعلم ومحاولة كل منهما لإحجال صاحبه بإظهاره ما يشير إلى صناعه أسفه ، المدارك ورقة ١١٧ ط ، وبيهار انريش ج ٣ ص ٧٨ ط القاهرة ١٩١٢ .

الشيطان ؛ وقد سمع القاضي ، مع بعده عن القوم ، كلامهم ؛ فلما جلس قال لابن المعلم وأصحابه : قال الله تعالى : « [أَلَمْ تَرَ] أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَزَّمُوا بِأَزْأ » ^(١) ، يقصد أنه إن كان شيطاناً ، كما يزعمون ، فهم كفار ، وقد أُرْسِلَ عليهم .

وكان الباقلاني من أهل الدين والورع ؛ حكى ابن عساكر ^(٢) عن بعض شيوخه أنه « كان فاضلاً متورعاً ممن لم تُحْفَظْ عليه زلة قط ولا انتسبت إليه نقيصة وكان صلاحه أكثر من علمه ، وما نفع الله هذه الأمة بكتبه وبثبائها فيهم إلا لحسن سيرته ونيتته واحتسابه ذلك عند ربه » ؛ ويقول آخر ^(٣) « إن باطنه كان معموراً بالعبادة والديانة والصيانة » وينقل ابن عساكر ^(٤) أيضاً أن ما كان يضره القاضي من الورع والديانة أضعاف ما كان يظهره ، فقل له في ذلك ، فقال : « إنما أظهر ما أظهره غيظاً لليهود والنصارى والمعتزلة والرافضة والمخالفين ، لئلا يستحقروا علماء الحق والدين ، فأضمر ما أضمره » ^(٥) ، فإني رأيت آدم مع جلالاته نودى عليه بذوقه ، وداود بنظرة ، ويوسف بهمة ، ومحمد بخطرة ، عليهم السلام ؛ ويذكر الخطيب ^(٦) من صلاح الباقلاني أنه كان ورده في كل ليلة عشرين ترويجة لا يتركها في حضر ولا سفر . وكان الظن فيه حسناً ، فمن رآه له بعد موته في المنام بين يدي النبي عليه السلام يدرس عليه الشريعة ، أو رآه له على حال السعداء في الدار الآخرة ؛ ومن زائر قبره مترجماً عليه يريد أن يعرف مصيره وحاله عند الله ، فيرفع مصحفاً على قبره ، ليكون أول ما يقرؤه دليلاً على ذلك ، فيجد آية ^(٧) : يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي ، وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ ، فَعَمَّيتُ عَلَيْكُمْ ، أَنْزَلْنَاهُ مِنْكُمْ ، وَأَتَمَّ لَهَا كَاهُونًا ^(٨) ؟

ويذكر من طريقة الباقلاني في تأليفه أنه كان إذا صلى العشاء وقضى ورده وضع الدواة بين يديه ، وكتب خمساً وثلاثين ورقة تصنيفاً « من حفظه » ؛ فإذا صلى الفجر دفع إلى

(١) سورة ١٩ ، مريم ، الآية ٨٣ .

(٢) التبيين ص ١٢٠ .

(٣) الشذرات ج ٣ ص ١٦٩ .

(٤) التبيين ص ٢٢٠ — ٢٢١ .

(٥) يقصد أنه يضر تقواه ، إيماناً منه بأن التقوى قد لا تقى عن الفتنة .

(٦) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ ، والمدارك .

(٧) نشر المصدر ؛ والمدارك ج ٢ ص ١١٧ و — ظ ؛ والتبيين ص ٢٢٢ ، تاريخ بغداد

ج ٣ ص ٣٨٣

(٨) سورة ١١ ، هود ، الآية ٢٨

بعض أصحابه ما صنفه في ليلته ، وأمره بقراءته عليه وأملى عليه الزيادات فيه^(١) .

الباقلاني ومذهب الأُسُرى :

لا يزال قدر الباقلاني حتى الآن مجهولاً ؛ فلم نكن نعرف من كتبه سوى كتاب « إيجاز القرآن » ، وهو أحسن كتاب من نوعه في العصور الماضية ؛ أما كتبه الكلامية فلم نكن نعرف منها شيئاً ؛ ولذلك كان لا بد للباحث في معرفة آرائه ومكانته في علم الكلام بوجه عام وفي تطور علم الكلام السنّي بوجه خاص أن يُعَوَّل على ما يُقال عنه في كتب مؤرخي العقائد وأصحاب المقالات ؛ وبعضهم كابن حزم مخالف له متعصب في النقد لمذهبه والطمح عليه إلى حدّ التكفير^(٢) .

لذلك لا نندهش أن يقول قنسينك^(٣) مثلاً عن الباقلاني إنه « ليس عندنا إلا مجرد اسم » ، وألاً يجد ماكدونالد ما يقوله عنه في مادة « كلام » في دائرة المعارف الإسلامية ، وأن يقتصر بروكلمان^(٤) على أن يقرر « أن الباقلاني أدخل في علم الكلام أفكاراً جديدة مأخوذة من الفلسفة اليونانية أو من المذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية ، مثل فكرة الجوهر الفرد ، والخلاء ، والقول بأن العرض لا يحتمل العرض وأنه لا يبقى زمانين » . وقد جمع هورتن^(٥) بعض النصوص البيّنة لمذهب الباقلاني ؛ غير أنه لم يتجاوز الاقتباس من ابن حزم إلا قليلاً ؛ وابن حزم متعصب على الباقلاني ، ولذلك جاء بيان هورتن لمذهبه ناقصاً مضطرباً .

أما كلام بروكلمان فهو لا يعدو من بعض الوجوه أن يكون اقتباساً حرفياً من ابن خلدون

(١) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ ؛ المدارك ورقة ١١٧ و .

(٢) راجع مثلاً الفصل ج ٤ ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

(٣) A. J. Wensinck : Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane, Med. d. Kon. Ak. v. Wet. Af. Let. Deel 81, Série A, No 2, 1936, p. 42.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية تحت اسم الباقلاني ؛ قارن كتابه تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب .

GAL ج ١ ص ١٩٧ ، والملحق ج ١ ص ٣٤٩ .

(٥) M. Horten: Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam

ط . بُن ١٩١٢ ص ٥٣٩ وما بعدها ، راجع مقالة المؤلف نفسه في دائرة معارف الدين والأخلاق الإنجليزية (Hastings) تحت اسم باقلاني .

حيث يقول^(١) في بيان مكان الباقلاني في تطور مذهب الأشاعرة : « وأخذ عنهم (تلاميذ الأشعري) القاضي أبو بكر الباقلاني ، فتصدّر للإمامة في طريقهم ، وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين ، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم » .

ويقرر ابن خلدون أن الباقلاني ألحق هذه القواعد ، من حيث وجوب اعتقادها ، بالمقائد الإيمانية ، وذلك لتوقف أدلة هذه المقائد عليها ، ولأن بطلان الدليل كان في رأى علماء ذلك العهد يؤذن ببطلان المدلول ، وهي الطريقة التي خالفها المتأخرون .

فلم يكن الباقلاني إذن مجرد مؤصلٍ لحل تراث الأشاعرة المتقدمين عليه ، بل قد تم على يديه توضيحُ بعض النقط وتحديد بعض المفاهيم مما أدى إلى تعديل مذهب الأشعري من بعض الوجوه وإلى تقريبه من رأى المعتزلة ؛ وهذا ما لم يُغفلهُ بعض العلماء ، المتقدمين ؛ فمن ذلك ما يذكره الغزالي^(٢) من أن الباقلاني خالف الأشعريَّ في أمر صفة البقاء ، وقال إن البقاء ليس وصفاً لله زائداً على الذات ؛ ويرى الغزالي أن هذا الخلاف ليس مجرد خلاف لفظي ؛ وكذلك يحكى الشهرستاني^(٣) أن الباقلاني خالف الأشعري في مسألة الحال ، فالإلى اعتباره الصفة وإلى أن الخلاف بينه وبين أبي هاشم (المتوفى عام ٤٢١هـ — ٩٣٣م) إنما هو خلاف في العبارة . وكذلك خالف الباقلاني الأشعريَّ في أمر القدرة الحادثة ، وهذه هي تسمية المتكلمين الشُّنَّيْنِ للقدرة الإنسانية ، وذلك بأنه يجعل لها تأثيراً في وجوه الفعل وكونه على هيئة مخصوصة ، أى في صفات الحوادث وأحوالها دون إحداثها وإيجادها^(٤) ؛ فإذا كانت الحركة مثلاً مخلوقة للقدرة الإلهية ، أى لله ، فكون الحركة على هيئة مخصوصة كالمشى

(١) المقدمة ط . بيروت ١٨٨٦ ص ٤٠٦ ، الفصل الخامس بعلم الكلام .

(٢) فصل التفرقة ص ٥٣ — ٥٤ ط . القاهرة ، ويذكر ابن عذبه في كتابه الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ، ط . حيدرآباد ص ٦٦ ، أن الباقلاني والجويني من بعده يقولان إن الله « باق بذاته لا بصفة البقاء ، ويخالفان بذلك شيخهما الأشعري الذي يقول إن الله تعالى باق بقاء ، وهو صفة قديمة قائمة بذاته ... فالبقاء عندهما صفة نفسية وليست صفة زائدة على الذات ، وكذا القدم » ؛ ويقول ابن عذبه : « وعلى مقالاتهما جمهور معتزلة البصرة » ؛ على أن الغزالي وغيره من الأشاعرة أخذوا بذلك . وليراجع القارى كتاب الروضة في مواضع شتى ليجد ما كان بين الأشاعرة وبين شيخهم الأول من خلاف .

(٣) الملل ص ٦٧ ط . أوروبا ؛ وانظر مايلي ص ١٥٣ — ١٥٥ .

(٤) الملل ص ٦٩ — ٧٠ ؛ وفارن الروضة ص ٢٦ — ٢٧ ، ص ٣٠ .

والقيام والقيود هو من فعل القدرة الحادثة ، أى الإنسان ؛ ونجد الخلاف بين الأشعرى وتلاميذه أوضح فى الأجيال التالية ، كما عند الجوينى مثلاً ، وذلك بحكم التطور الطبيعى وبحكم ازدياد أهل السنة من معرفة الفلسفة والقبول لبعض ما تقرره^(١) .

أما القيمة الكبرى لعمل الباقلانى فى ، إذا اقتصرنا على ما نجده فى كتاب التمهيد ، لأنه ليس فى متناول أيدينا غيره من كتبه ، فقد كانت فى التمهيد وفى بناء مذهب الأشاعرة الكلامى والاعتقادى بناء منظماً لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب ، بل من حيث وضع المقدمات التى تخبنى عليها الأدلة ، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض ، على نحو يدل على امتلاك ناصية فن الجدل وعلى طول اعتبار فى أصول الاستدلال ، وعلى سران فى الاستنتاج الذى تجتمع فيه صورة الاستدلال وطريقته اجتماعاً متسقاً يدل على الخطوة الكبيرة التى خطاها الباقلانى ، وعلى تكوينه لبناء كلامى يوازي ما يُعرف فى تاريخ الفلسفة الأوروبية بالفلسفة المدرسية . ولا شك أن ابن خلدون كان يعبر عن هذا كله حين قال فى وصفه لطريقة الباقلانى — ولعله يعتمد على كتب له ليست فى متناول يدنا — إنها جاءت من « أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية »^(٢) .

ولكى يتبين صدق ذلك يحسن أن نعرض تحليلاً لكتاب التمهيد خصوصاً الجزء الأول منه ؛ وهذا الكتاب ، وإن كانت الصفة الأولى له أنه ردٌّ على المخالفين ، وبالرغم من أنه ، كما يقول^(٣) مؤلفه نفسه ، « جامع مختصر » ، فهو يلخص قبل دخوله فى مُحاجة المخالفين وجهة نظره الأساسية ، مثبتاً حدوث العالم ووجود الصانع ، بانياً على المقدمات العقلية التى يشير إليها ابن خلدون .

يبدأ المؤلف بمقدمة طريفة هى أشبه بالأبحاث المتعلقة بتقد المعرفة فى أيامنا ، غير أنها على طريقة متكلمى الإسلام ؛ ولعلها أول مقدمة وافية منظمة معروفة لنا من نوعها ، لأن كتابات المتقدمين من علماء الكلام فى المعارف وفى أنواعها وأحكامها لم تصل إلينا ، وليس

(١) راجع رأى الجوينى مثلاً ، عند الشهرستانى فى كتاب الملل ص ٧٠ — ٧١ ، والروضة

المبينة ص ٢٩ .

(٢) ص ٣٣ ، ٢٣٩ .

(٣) المقدمة ص ٤٠٦ .

عندنا منها سوى مقتبسات أو جمل قليلة لا تغنى في معرفة آرائهم كثيراً؛ وفي هذه المقدمة على اختصارها آراء تشبه آراء الفلاسفة بين قدماء ومحدثين .

يتكلم الباقلاني عن حقيقة العلم ومعناه ، فيعرفه التعريف الحاصر^(١) ويبين قسميه : علم قديم ، هو الله ؛ وعلم مُحدث ، هو للمخلوقات من الكائنات المجردة والإنسان وحتى الحيوان ؛ ثم يذكر أقسام العلم المحدث : علم بديهي ، هو علم ضرورة أو اضطرار ، يلزم النفس دون أن تكتسبه ؛ وعلم نظري ، هو ثمر الاستدلال والتأمل ؛ ثم يتكلم عن كل منهما ؛ فيرى أن العلم الضروري من ستة طرق : خمسة منها هي الحواس الخمس ، والسادس هو البديهة أي « الضرورة » التي « تُخترعُ في النفس ابتداءً » ، مستقلة عن الحس أحياناً ، وذلك كعلم الإنسان ، أو الكائن الحي على العموم ، بنفسه وبأحوال نفسه ، وبقصده إلى فعله وإلى من يقصده ، وما يقصده بفعله ؛ وكعلم الإنسان بالبديهيات المتصلة بالواقع القائمة على القسمة العقلية إلى أمرين لا بد من صدق أحدهما ؛ وعلمه بالأحوال النفسية عند الآخرين من مشاهدة أماراتها ؛ والعلم بوجود الأشياء ووقوع الحوادث من الأخبار المتواترة عنها .

وإنما يستقل هذا العلم عن الحس أحياناً ، لأن الله يستطيع أن يخلق العلوم ابتداءً على سبيل خرق العادة المألوفة ؛ وهذا مجال يحب الباقلاني ، كسائر متكلمي أهل السنة ، أن يحتفظ به ليكون مجال تدخل الذات الإلهية ؛ وهذا المسلك لا يخلو من أن يستند إلى أساس فلسفي عميق يرجع بعضه إلى نقد المعرفة الإنسانية وكونها محدودة ، وبعضه إلى اعتبار أن قوانين الطبيعة ليست في ذاتها قوانين مطلقة ، مما نجده حتى في العلم الحديث

ثم يتناول المؤلف أنواع الاستدلال ، مُضرباً عن ذكر بعض وجوهه ؛ غير أنه يجمع فيما يذكره منها بين الاستدلال على صحة أحد الضدين بقيام الدليل على فساد ضده ؛ والاستدلال على ثبوت صفة الغائب المُشترك مع المُشاهد في علة الحكم ، كالحكم بأن كل جسم مؤلف وأن كل عالم له علم ، لأن الجسم جسم لتأليفه ، والعالم عالم لأن له علماً ؛ والاستدلال بصحة شيء

(١) يعرف الباقلاني العلم بأنه « معرفة المعلوم على ما هو به » ؛ وهذا تعريف لماهية العلم على العموم في نظره ، وهو يفرق بين علم الله الذي ليس علم ضرورة ولا استدلال وبين علم المخلوقات الذي ينقسم إلى هذين القسمين ؛ على أن ابن حزم ، في تعصُّبه ، يأخذ على الباقلاني ومباه أن فورك أنهما يجعلان علم الله تعالى وعلم المخلوقات واقعيتين تحت حد واحد ؛ انظر كتاب الفصل لابن حزم - ٢ - ١٣٦

على صحة مثله وباستحالته على استحالة مثله ؛ فجازز مثلاً أن يخلق الله جواهر كالتى خلقها ، وأن يحيى الموتى كما خلقهم ، لأن هذا قد وقع ؛ ومستحيل خلق عرض لافى مكان ، لأن ذلك مستحيل الآن ؛ والاستدلال اللغوى على طبائع جميع المسميات باسم من معرفة طبائع مسمياتها المعروفة ؛ فكل نار لا بد محرقة ، وكل إنسان لا بد له من هذه البنية الخاصة ؛ والاستدلال بالمعجزة على صدق صاحبها وعلى ما يبنى على ذلك ؛ والاستدلال على الأحكام بأصولها من قرآن وسنة أو إجماع وقياس ينبنيان على الأصول . ويلاحظ أن هذه الأنواع من الاستدلال بعضها يختلف عن بعض فى النوع والمصدر ؛ ومما هو جدير بالملاحظة فى كلام الباقلانى عن الاستدلال تمييزه بين الاستدلال الحقيقى والمجازى ؛ والأول هو استدلال القلب ونظره وتأمله ، هو التفكير فى المُستدلّ عليه والتأمل له^(١) ؛ والثانى هو العبارة التى تنبى عن استدلال القلب ؛ ويميز الباقلانى أيضاً بين معنى الدليل الحقيقى والدليل المجازى .

ثم يتكلم المؤلف عن أقسام المعلومات من موجودٍ ومعدومٍ ؛ فالموجود هو الشيء ؛ والمعدوم هو المنتفى الذى ليس بشيء ؛ وهو يقسم المعدوم إلى معدوم معلوم لم يوجد قط ، ولا يصح أن يوجد ، كالحال المتناقض ، أعنى اجتماع الضدين مثلاً ؛ ومعدوم لم يوجد قط ، ولا يوجد أبداً ، وإن كان مما يصح وجوده ، كالأشياء التى علم الله أنها لا تكون وأخبر بذلك ، مثل ردّ أهل المعاد إلى الدنيا ، ومعلوم معدوم الآن وسيوجد فيما بعد كالخسر والنشر ونحوهما ؛ ومعلوم معدوم الآن وكان موجوداً ، كأحوالنا وتصرفاتنا الماضية ؛ ومعدوم معلوم هو مقدور ، ويمكن أن يكون وألا يكون ؛ ولكن لا ندرى هل يكون أم لا يكون ، وذلك مثل ما يقدر عليه الله مما يتعلق بإرادته .

وبعد أن يقسم الباقلانى الموجودات إلى : قديم وحادث ؛ والحادث إلى : (١) جسم مؤلف ؛ (٢) وجوهٍ منفرد يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً ؛

(١) وفيما يتعلق بحصول العلم عند النظر والاستدلال ، أعنى استخراج النتيجة ، يرى الأشعرى تمشياً مع القاعدة الكبرى لمنهجه ، وهى أنه لا مؤثّر إلا الله ، أن العلم الواقع مع النظر الاستدلالي إنما هو فعل لله ، على سبيل إجراء العادة ؛ ويرى المعتزلة أن العلم فى هذه الحالة متولد عن النظر ؛ أما الباقلانى والجوينى ، فيريان أن النظر يستلزم العلم على سبيل الوجوب ، لكن النظر ليس علّة ولا مولّداً للعلم ؛ راجع شرح الطوسى على المحصل للراى . ط . القاهرة ١٣٢٣ هـ س ٢٩ ، هامش رقم ١ .

(٣) وعرض موجود بالأجسام والجواهر، يبدأ بإثبات أن الجسم هو المؤلف، وإثبات الجوهر الفرد، وتعريف الأعراض والكلام في إثباتها وبيان أنها حادثة، وأنها لا تبقى زمانين. على هذا الأساس يثبت المؤلف حدوث العالم بإثبات حدوث الأجسام، على قاعدة أنها لا تخلو عن الحوادث ولا تسبقها، فهي إذن حادثة مثلها؛ وهذا كله يمهّد لإثبات وجود الصانع أولاً^(١)، على قاعدة أنه لا بد للمعلول من علة بالجملة من جهة، وضرورة سبب لتخصيص زمان وجود العالم وصورته التي هو عليها دون غيرها من جهة أخرى، ثم لإثبات صفات الصانع من أنه قديم لا يشبه المحدثات؛ واحد، وإلا لوقع التنازع والتغالب بين الآلهة؛ حتى عالم قادر صريد لجميع بصير متكلم، وإثبات أن هذه الصفات قديمة. وبعد أن يبين أن القديم لا يجوز عليه العدم، لما يؤدي إليه ذلك من تناقض، وأنه لم يصنع العالم لغرض دعاه ولا لعلّة أوجبت الخلق ولا نحو ذلك، لأن هذا كله لا يجوز إلا على ذي الحاجة، بعد هذا بشرع في الردّ على المخالفين مبتدئاً بالرد على القائلين بفعل الطبائع^(٢)؛ ويتضمن هذا الفصل إنكاراً أن يكون فاعل العالم طبيعةً وإنكاراً استقلال الطبائع بأفعال تصدر عنها؛ ونجد هنا أيضاً ردّاً على القائلين بقدّم العالم كنتيجة لقدم الإرادة والقدرة الإلهيتين؛ وهذا الإنكار على أساس أن القدرة الإلهية ليست كالعلة الطبيعية، بل هي قدرة شأنها إيجاد الشيء في زمان كان قبله معدوماً، وأن الإرادة — مع قدمها — هي إرادة للفعل «على التراخي»، وليست علة طبيعية لوجود المُرَاد؛ ويدخل في هذا الباب أيضاً إنكار التلازم الضروري بين العلة والمعلول، وذلك رغم الاعتراف بالعلّية بمعناها المطلق، أعني أن الله هو موجد الكون؛ وإنكاراً أن يكون للأجسام فعل، لأن الفعل لا يكون إلا عن حيّ عالم قادر، ولأن علّية الأجسام

(١) على أنه قد جاء في مخطوط رقم ١٥٥٣ بمكتبة الاسكوريال، ويسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد للسبسي، في صدد الكلام عما يذهب إليه طائفة من أهل العلم من أن الله معروف «بضرورة العقل» وأنه غرض معرفة وجوده في خلقه، بحيث تكون الأدلة على ذلك إنباتا لهذه الضرورة وبرهاناً عليها، أن القاضي الباقلاني قال: لا يوجد مؤمن إلا وهو عارف بالله تعالى؛ إلا أن أحوال المؤمنين مختلفة في ذلك، فمنهم قوى الفريضة على أن يعبر عما في قلبه وبرهن عليه ومنهم من عرف الله يقيناً، ولكن لا قدرة له على أن يعبر عما في قلبه؛ ثم يشرح المؤلف هذا الرأي ويردّ بعد ذلك على رأي القائلين بأن الله معروف بضرورة العقل.

(٢) المقصود بأصحاب الطبائع مفكرون يقولون إن للطبيعة فعلاً بذاتها بحسب ما لها من قوة وإن للأجسام فعلاً من حيث هي ذات طبيعة، ومن السهل أن نقين عندهم مذهباً يتألف من آراء بعض القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ومن الأطباء، على حسب ما وصل العلم بذلك إلى الإسلاميين.

لو كانت حقيقة لا طرد فعلها على النحو الرياضى أو الضرورى ؛ ويشتمل هذا الباب إلى جانب ما تقدم على إبطال تركيب العالم من الطبائع الأربع ، لأنها أعراض حادثة تقتابع على الأجسام ، فلا يمكن أن تفعل شيئاً ؛ وكل هذا يتبين أهميته ويتبين فضلُ سبق الباقلانى فى تقريره ، إذا قارنا آراء هذا المتكلم الكبير بآراء الجوينى والغزالى من بعده ؛ وآراء الباقلانى أوضح وأكثر تدعيماً فى هذا الباب منها عند الأشعرى .

ينتقل الباقلانى بعد ذلك إلى الرد على من يسميهم المنجمين ، وهم بحسب ما يؤخذ من عرضه لأرائهم فلاسفة فلكيون من جهة وقائلون بتأثير الأجرام العلوية فيما يحدث على الأرض من جهة أخرى ؛ فيبطل قولهم بقدوم الأفلاك وحياتها وفعلها وإرادتها ؛ وينكر الباقلانى أن تكون الأفلاك هى صانع العالم ، لأنها حادثة بسبب أنها لا تسبق الحوادث ، كما ينكر فعل الأفلاك فيما على الأرض إنكاراً لا يخلو من مبالغة ؛ وهو يجد أن القول بحياة أو قدرة أو اختيار للكواكب ، أو كونها طبعاً خامساً ، كما يقول الفلاسفة ، هو زعم لا سبيل إلى العلم به ، وليس مع أصحابه سوى الدعوى المجردة التى لا يؤيدها برهان ؛ وهو يجوز أيضاً تحرك الفلك فى غير جهته ؛ وهذا كله سنجده عند الجوينى والغزالى أكثر تفصيلاً ؛ وينكر المؤلف أيضاً إجراء حكم العلئية الطبيعية على أفعال الله — كما أنه يرفض القول بفعل للأشياء الطبيعية ذاتها — لأن ذلك يحتم الماسّة على وجه ما ، كما ينكر دلالة أوضاع النجوم على حوادث المستقبل ؛ وفى هذا كله ما يدل على ما يقصده الباقلانى من إطلاقه تسمية المنجمين .

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الكلام على أصناف أهل التثنية ، ثم على الجوس ؛ ويجد عنده تأثير المعتزلة فى ردهم على الثنوية ، من حيث العبارات وبعض الأدلة ؛ ويجد خصوصاً تأثير أدلة النظام^(١) . ثم يرد على النصارى ردّاً يدل على معرفة بمذاهب مختلف الفرق وأدلتها ؛ ويجد مواصلة هذا الرد عند الجوينى فى كتاب « الإرشاد » وعند الغزالى فى كتابه « الرد الجليل » . والباقلانى يعرف النصوص المسيحية ويذكرها ويفسرهما تفسيراً خاصاً . يلى ذلك الرد على البراهمة فى رأى المنسوب لهم حقاً أو باطلاً ، وهو إنكار النبوات والقول بتحسين العقل وتقييحه . وفى هذا الباب ردٌّ على المعتزلة الذين يعتبرهم المؤلف شركاء للبراهمة فى قولهم بواجبات تُعرف بالعقل وفى اعتمادهم على العقل فى معرفة الخير والشر .

(١) يتضح هذا من مقارنة أدلة الباقلانى بأدلة النظام ، كما نجدتها فى كتاب الانتصار للخطاط .

يأتى بعد ذلك الكلامُ مع اليهود ، وهو كلام طويل يشتمل على إثبات نبوة النبي محمد عليه السلام وعلى بيان إعجاز القرآن ، وعلى مناقشة طويلة مع اليهود في مسألة الأخبار وتقدمها وحجتها ومسألة نسخ الشرائع ؛ وكلام الباقلاني في الأخبار قيمة من حيث تعلقها بنقد المعرفة ووسائلها .

ثم ينتقل المؤلف إلى الرد على انجسمة ، ويتطرق إلى الكلام في الصفات وفي الأحوال ، حيث يبدو اتفاقه مع أبي هاشم ، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك^(١) ؛ ثم يعود إلى الكلام في الأخبار وأقسامها وشروطها وقيمتها ، مُدْخِلًا في ذلك كلامًا طويلًا مع الشيعة القائلين بالنص على علي ، رضى الله عنه ، فيفند مزاعمهم على نحو تتجلى فيه قوة الحجة ودقة التحليل والمعرفة باللغة والمقدرة على استقصاء جميع احتمالات التأويل دون تعسف أو إغراض ؛ وتتجلى عدالته في رفض التعلُّلات الباطلة ، والظنون البعيدة ، وأمانى النفوس ووساوسها ، وفي رفض الرأى الشطط ، والتفريط الذى يتخطى الحق أو يتعلق بالأباطيل ؛ وهنا يتكلم في الإمامة من جميع نواحيها خصوصًا ناحيتها القانونية وواجباتها وشروطها ؛ وهو يذكر نظرات عامة ، ومقارنات طريفة ، بحيث نجد كلامه في الإمامة من خير ما كتب في الموضوع . ثم يتكلم بعد ذلك عن إمامة كل من الخلفاء الأربعة الأولين مُثَبِّتًا صحتها وذاكرًا لكثير من النصوص والوقائع التاريخية التى تشهد بإمامه بتاريخ صدر الإسلام إمامًا دقيقًا . ويقف الباقلاني في ذلك كله موقف المنصف الذى يتوخى منتهى الحيطة ، والباحث الناقد النزيه ، والمؤول الذى لا يغلو في تقدير قيمة نص ، ولا يقتصر على وجه واحد من وجوه دلالاته ، ولا يعتد أقل اعتداد بمزاعم المبطلين ، بل يأخذ بما هو الأقرب للعقول ؛ وهو يدافع عن الصحابة بوجه عام ؛ وبهذه الروح النزيهة والإنصاف اللائق بالعلماء الحقيقيين ينتهى كتابه .

آراء الباقلاني :

لا يمكن ، إذا اقتصرنا على كتاب التمهيد ، رغم قيمته ، أن نعرف كل آراء الباقلاني بالتفصيل ؛ فلا بد لنا من الانتظار إلى أن نحصل على كتب أخرى له تزيد معارفنا بآرائه ؛ هذا إلى أن كتاب التمهيد ، كما قدمنا ، كتاب ردٍ وحجاج قبل كل شيء ؛ وفي مثل هذه

(١) انظر ما تقدم من ١٤ .

الحال يتأثر المؤلف بضرورات الجدل ؛ وقد يحاول إبطال رأى خصمه استناداً إلى آراء قوم آخرين قد لا يعتقدونها من حيث المبدأ . غير أن صاحب كتاب التمهيد يذكر عرضاً وعند الحاجة بعض الآراء في أثناء حجاجه ، وهو يتخذها أساساً له ؛ ومع أن بعض هذه الآراء غير المشهور عن الأشاعرة فلا يمكن أن يكون ذكر المؤلف لها جميعاً بقصد الجدل . ولأجل إبطال مذهب الخصم فقط . فلنذكر شيئاً منها لتكون عوناً على بيان بعض نواحي مذهبه ، إلى جانب ما قدمنا الإشارة إليه عند الكلام في تعديل الباقلاني لمذهب الأشعرى ؛ أما ما يشترك فيه مع الأشاعرة المتقدمين من آراء مشهورة فسنضرب عنه صفحاً ، وذلك مثل إنكار حق العقل في التحسين والتقبيح وفي إيجاب الواجبات العقلية (ص ٩٧ ، ١٠٧ — ١٠٨) ، وإن كان الباقلاني يتعمق في المسألة بأن يطعن في بديهية الواجبات العقلية ذاتها ، ويحاول أن يثبت أنه لا بد من توقيف إلهي في المعارف العقلية وفي غيرها .

فمن ذلك مثلاً أنه في معرض الدفاع والجدال لا يبالي أن يحتج بما يذهب إليه المعتزلة من أن الله ليس غير صفاته ، كما أنه يؤول بعض الصفات التي نضاف إلى الله ، كالتراض والغضب والحب والبغض والولاية والعداوة بأن يردّها إلى الإرادة أو القصد إلى الإثابة أو العقوبة ، لأن الله قديم مُنَزَّه عما يلزم عن الرضا والغضب والشهوة ونحوها من تغير الطبع ونفوره وسكوته^(١) .

غير أن الباقلاني يميل إلى البقاء في داخل حدود التسميات الشرعية ، فلا يصح مثلاً أن نستعمل لفظ الشهوة في معنى الإرادة الإلهية ، ولا أن نسمي الله طبيعة ، حتى ولو فهمنا من هذه الكلمة الذات المريدة العاقلة ؛ وأغلب الظن أن الباقلاني لا يحب أن ينزلق بالتسمية المستحدثة إلى أن يتصور الذات الإلهية على غير ما هي عليه ، أو أن يضيف إليها من الصفات ما ليس لها في الحقيقة (ص ٤٨ ، ٥٣ ، ١٥٠ — ١٥١) .

والله شيء لا كالأشياء ، وهو متقدم على غيره في الوجود ؛ غير أن هذا التقدم لا نهائية له ، « لأنه إن كان متقدماً إلى غاية يُؤَوَّقَت بها ، فيقال إنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام ،

(١) ص ٨٤ ، ٤٨ ؛ قارن ص ٩٨ حيث نراه ينتفع برأى المعتزلة في أن لإرسال الرسل لطف ورعاية المصلحة ، وص ٩٩ حيث تجد أثر المعتزلة أيضاً .

لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت ؛ والله يتعالى عن ذلك » (ص ٤١ ، و ٤٦ ، و ١٥٠) .

والله لم يخلق هذا العالم لغرض أو داعٍ ، ولا لعلّة لأن هذه العلّة إن كانت قديمة وجب قدم العالم ، ووجب ألا يكون بينها وبين وجود العالم إلا مقدار زمان الإيجاد ؛ وهذا الزمان مثناه فيجب حدوث القديم ، وهو تناقض ؛ وإن كانت العلّة مُحدثة : فإما أن تكون مُحدثة عن علّة مُحدثة غيرها ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهذا ينشأ عنه استحالة وجود العالم ، لأنه سيوجد بعد ما لا نهاية له ؛ وإما أن تكون مُحدثة لا لعلّة ، وهو ما يُراد إثباته ؛ فالله يوجد الأشياء لا لعلّة من نوع جلب النفع أو دفع الضرر ؛ وإذا كنا لا نرى مثل هذا في الشاهد ، أغنى ما نشاهده في التجربة ، فلا يجوز أن نقيس على الشاهد ، لأنه ليس قاعدة فيما يتعلق بأفعال الله (ص ٥٠ — ٥٢ ، ٧٠) .

هذا الكلام يتضمن قاعدتين كثيراً ما يؤكدها الباقلاني وهما :

أولاً — أن الشيء إذا كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا نهاية له ، أغنى إذا كان لا يوجد إلا بعد تحقق ما لا نهاية له ، فإنه لا يوجد ؛ وذلك لاستحالة خروج ما لا نهاية له إلى الوجود ؛ وهذه قاعدة فلسفية قديمة مشهورة نجدها عند العرب منذ أوائل عهدهم بالفكر الفلسفي ، ويؤكددها الكندي في رسائله الفلسفية^(١) ؛ والباقلاني يستند إليها في حجاجه في مواضع كثيرة^(٢) .

أما القاعدة الثانية فهي أن التجربة المستندة إلى الشاهد غير مطلقة لا في مدى انطباقها ولا في الزمان ؛ فإذا كانت الحاسة مثلاً تدرك جنساً من أجناس الموجودات فذلك « في وقتنا هذا ، وعلى عادة جارية » (ص ٣٦) ، وإذا وقع العلم بشيء عند مشاهدة دلائله وأماراته فذلك أيضاً مقيّد بوقتنا . ويريد الباقلاني بذلك أن يترك مجالاً لتدخل القدرة الإلهية في مجرى الحوادث ، هذه القدرة التي يجوز أن تخرع العلم في النفس اختراعاً على سبيل خرق

(١) نظر مثلاً رسائله المنشورة في مجلة الأزهر ، مجلد ١٨ ، ربيع الثاني ١٣٦٦ ص ٣٨٨ —

٣٩٢ ، ص ٣٩٣ — ٤٠٠ .

(٢) انظر مثلاً ص ٤٦ ، ٥١ ، ٥٣ .

العادة ودون حاجة إلى وسائل المعرفة المألوفة ؛ أما تسمية الإدراكات بالحواس لمساً وذوقاً فهو مجازٌ وتوسّع (ص ٣٧ — ٣٨) يبنى على ما هو موجود بين الإدراكات والحواس من التعلّق ؛ والإدراك في رأى الباقلاني شيء غير اللمس واتصال الحاسة بمحسوسها ؛ وليست الحاسة عنده هي العضو البدني المؤلف من أجزاء ، بل هي الإدراك الموجود بالحواس .

على أن من أنواع الاستدلال عند الباقلاني الاستدلال على حكم الشيء الغائب من معرفة حكم شيء حاضر يشترك مع الغائب في علة الحكم ؛ فقد يبدو أن عند الباقلاني تناقضاً بين هذا وبين بعض ما تقدم ؛ ولكن هذا التناقض غير موجود في الحقيقة ، لأن قاعدة قياس الغائب على الشاهد صادقة فيما يتعلق بالأحكام النظرية الصرفة من ناحية الانطباق النظري الصوري الخالص وفي ميدان التجربة التي تُعرف منها ماهيات الأشياء المشتركة في الحكم من جميع الوجوه^(١) ؛ لذلك لا تنطبق هذه القاعدة على مجرى الحوادث بكل أنواعها ، ولا تنطبق على بعض الأمور المتعلقة بالذات الإلهية ، لأن حكم الذات الإلهية لا يتفق مع حكم غيرها إلا فيما يتعلق بأحكام الماهيات ؛ فالداعي والباعث والعلة مثلاً لا توجد بالنسبة لله ، وإن كنا نشاهدها في أفعال الفاعل الحكيم من الناس ، وذلك لأن الفاعل من الناس يجتلب بفعله منفعة أو يدفع مضرة ؛ أما الله فليس كذلك .

ويرى الباقلاني أن الأجسام كلها من جنس واحد ، وهو رأى مشهور عند بعض المتكلمين ، ولعله يبنى على التعريف الفلسفي للجسم ؛ وعلى أي حال فإن الباقلاني يبنى عليه الكثير من أدلته^(٢) .

وإذا تحرك الجسم فهو في نظر الباقلاني يتحرك لمعنى هو الحركة ، وهذه الحركة عرض يُخلَق في كل لحظة ؛ والجسم يتحرك في ثاني حال وجوده ، أي في اللحظة الثانية لوجوده ، وفي هذه اللحظة الثانية لا يحدث وجوده ولا يتجدد^(٣) .

(١) انظر أنواع الاستدلال التي يذكرها الباقلاني ، ص ١٦ — ١٧ مما تقدم ، وفارص ص ١٥٥ —

١٥٦ مما يلي .

(٢) انظر مثلاً ص ٥٦ ، ٦٤ ، ٦٧ .

(٣) انظر ص ٤٢ — ٤٣ ، ويظهر أن الباقلاني هنا يعارض رأى من يقول من المعتزلة إن الجسم

يخلق متحركاً .

على أن ابن حزم ينقل عن الباقلاني أنه في آخر كتابه في مذهب القرامطة ، في باب عنوانه « جمل مقالات الدهرية والفلاسفة والثنوية » قال : فأما ما يستحيل بقاءه من أجناس الحوادث ، وهي الأعراض ، فإنما يجب عدمها في الثاني من حال حدوثها ، من غير مُعَدَم ولا شيء يفتنيها . أما الجواهر فهي تنفى بقطع الأكوان عنها^(١) .

والجسم جسم لتأليفه فحسب لا شيء آخر (٣٨ ، ١٤٨ ، ١٥١) ؛ وهو لا يفعل شيئاً ، لأن الفاعل لا بد أن يكون حياً .

أما فيما يتعلق بأفعال الإنسان فقد تقدم أن الباقلاني يجعل للقدرة الحادثة فعلاً في كون أفعال الإنسان على نحو مخصوص ؛ ولما كانت أفعال الإنسان دائماً على هيئة مخصوصة فإن الباقلاني مضطر بحكم منطق مذهبه إلى أن يعتبر للقدرة الحادثة فعلاً حقيقياً ؛ ولكن يضرب التوفيق بين رأى الباقلاني هذا وبين بقية آرائه ، خصوصاً القاعدة الأساسية التي تنكر الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات ؛ وإذا رأينا الباقلاني يقول أحياناً مثلاً إن العلم الكسبي موجود بالإنسان ، « وله عليه قدرة مجدثة » ، ووجدناه يقول في موضع آخر إن الخلق لا يفعل غيره أو مثله ، وإلا لصح أن يفعل نفسه^(٢) ، عرفنا أننا لا نزال بحاجة إلى نصوص أوفى لكي نعرف حقيقة مذهبه .

والوجود عند الباقلاني هو الشيء الثابت الكائن ؛ والمعدوم ليس بشيء ، لأنه مُنْتَفٍ ، ولكنه معلوم ، يتعلق به العلم ويمكن معرفة أنواعه^(٣) ؛ وإذن فلفظ المعلوم ، من حيث هو اصطلاح ، أعم من لفظ الشيء أو الوجود .

ولكن ليس المهم في هذا المقام هو معرفة آراء الباقلاني بمقدار ما هو معرفة قيمة ردّه في جملته ومعرفة طريقته فيه ومقدار إلمامه بالمذاهب التي يرد عليها .

هذا الرد موجّه ضد طوائف من المفكرين وأصحاب المذاهب الفلسفية والدينية لا يسهل أحياناً تعيين أشخاصهم على وجه دقيق ، وإن أمكن تعيين مذهبهم بوجه عام ؛ ومنهم من

(١) الأكوان هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ؛ راجع كتاب « إبراهيم النظام » تأليف محمد عبد الهادي أبي ريدة ص ١٣٥ وما بعدها ، ط . القاهرة ١٩٤٦ .

(٢) انظر ص ٣٦ ، ٤٥ .

(٣) انظر ص ٣٤ ، ٤٠ .

غير شك طوائف ظهرت في الفكر الإسلامي تمثل آراء قديمة ممزوجة بتصورات ومساائل مما اقتضته ظروف الثقافة الإسلامية ، بما كان فيها من كفاح جدلي بين المذاهب والديانات ؛ والباقلاني لا يذكر أشخاصاً قط ، بل يكتفي بذكر الآراء التي يعتبرها آراء بعض الطوائف الكبرى بحسب تصوره لها ؛ وقد تحتوي الطائفة الواحدة على مفكرين متعددين ؛ وليس بعسير في بعض الأحيان أن نستطيع الإشارة إلى صاحب الرأي لا سيما في الأبواب الخاصة بالطوائف الفلسفية .

وإذا كنا نلاحظ في كتاب الباقلاني أنه قد انتفع دون شك بالطريقة الجدلية التي أسسها المعتزلة فإنَّ الجدل الكلامي سار على يديه خطوة أبعد ؛ وطريقة الباقلاني في حجاج مخالفه هي ، حتى من حيث الصورة اللفظية والنقد اللاذع ، طريقة المتكلمين العامة بعده من استعمال التقسيم الحاصر للشيء ثم إثبات أحد الطرفين ببطالان الآخر أو إبطاله بإثبات الآخر ، ومن مقابلة الإشكال بالإشكال أو معارضة نظرية الخصم بنظرية أخرى غير متناقضة في ذاتها ، أو اتباع طريقة ليست هي طريقة المثبت بل طريقة المعارض الذي يريد أن يبين ضعف مذهب الخصم ببيان ما ينشأ عنه من صعوبات ؛ وهو في كثير من الأحيان يحاول أن يستخرج ما يلزم عن رأي الخصم من نتائج فاسدة ، وذلك بأن يقيس عليها ، أو هو قد يحاول أن يعرف أساس رأي الخصم والمبرر له : هل هو الضرورة العقلية أو الاستدلال ، ليتمكنه فحسه والرد عليه .

وإذا كان لا بد من مقارنة من هذا الوجه فالباقلاني في ردوده أهدأ من الغزالي مزاجاً وأنظماً وأدق ؛ أما الجويني فهو أعمق وأوسع ؛ وأما الغزالي فهو بحر هائج مضطرب تتفجر منه الأفكار بعنف ، وتخرج منه العبارات العنيفة القاسية والتصورات المتطرفة بقوة كأمعاً تشقى عنها الجبال .

أما أسلوب الباقلاني فهو جزل رصين ، قوى التعبير متوازن الأجزاء ، يدل على تقدم مدهش في استعمال النثر في فن الجدل الكلامي ، وهو يشتمل على مقادير تدل على ثروة حتى في الاصطلاحات ؛ ويدل الأسلوب على تمكن في علم اللغة وعلى ملكة في الإيضاح شهد بها العلماء ؛ وهو في عرضه لدليله يتبع الطريقة الجدلية المنطقية بما فيها من تقابل وتوازن

بين القضايا والأحكام ؛ ولا تخلو قراءة الكتاب من لذة فنية ؛ والأسلوب أيضا علمي ، والجمل طويلة في بنائها ، وتحتوي على فواصل اعتراضية طويلة أحيانا ، بحيث لا يمكن للقارئ أن يتابع المؤلف إلا بإعمال الذهن ؛ ويدل هذا كله على قوة التركيب في تفكير الباقلاني ، بحيث نجد الأفكار آخذاً بعضها بيد بعض ، وبحيث لا نجد فيها فجوة ولا تفككا ؛ ولعل هذه الخصائص كلها لم تتوفر لمنكلم قبل الباقلاني .

ويدل الكتاب في جملته على أن صاحبه قد فهم المذاهب التي ينقدها فهما واضحا جيدا ، وأنه نفذ إلى أصولها العميقة .

وليست كل أنواع الاستدلال عند الباقلاني واحدة ، ولا هي في درجة واحدة من القوة ، فهو أحيانا يستدل بالإجماع (ص ٤٨ ، ١٣٠) أو يستند في حجاجه إلى المشهور المتفق عليه (ص ٥٢ ، ٥٨ مثلا) ؛ وأحيانا يستدل باللغة ، وذلك لا في مسائل القياس المنطقي ، بل في مسائل أقل من ذلك دقة ، مثل إثبات معنى العلم الضروري ، أي البديهي ؛ ومثل الاستدلال على أن طبيعة الأشياء لا تخرج عما تدل عليه مسمياتها ؛ فلا نار إلا وهي محرقة ، ولا إنسان إلا وله هذه البنية الخاصة ؛ ومثل بيانه لمعنى القديم والمحدث بالرجوع إلى استعمال اللغوي مثلا (مثلا ص ٣٥ ، ٣٨ — ٣٩ ، ٤١) .

إن الباقلاني هو المؤسس الحقيقي لعلم الكلام السني ؛ وهو الذي نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظري ؛ بعد أن كان من تقدمه يستند إلى النصوص بسبب نقص التكوين الفلسفي وقلة الإحكام للمنطق أو الفصوص على الأصول العقلية ؛ فلا نجد عند الباقلاني سوى مقارعة الدليل بالدليل على الصورة الجدلية الخالصة المستقلة عن النصوص والتي لا تتقيد إلا بالمنطق وتمحيص أصول الآراء من الناحية العقلية ؛ وبذلك وضع الباقلاني طريقة الجدل الكلامي لمن جاء بعده .

كان للباقلاني تأثير كبير يتجلى فيمن بعده من الأشاعرة كالجويني والغزالي ؛ أما من حيث تلاميذه ، فقد خلف تلاميذ كثيرين تفرقوا في البلاد ، أكثرهم بالعراق وخراسان ، ونزل منهم إلى المغرب رجالات ، أحدهما أبو عبد الله الأذري ، وبه انتفع أهل القيروان ؛ وترك بها تلاميذ مبرزين ؛ والثاني أبو طاهر البغدادي الناسك الواعظ الذي كان له فضل

في نشر العلم وحفظه في المغرب^(١).

أما مميزات الباقلاني الشخصية^(٢)، فقد كان عقلاً واضحاً لا يرتاح إلى الشك، حتى يجليه ويصل إلى اليقين؛ قوى البديهة والحجة، بعيد الهمة، مهيباً غيوراً على نصرته ما يعتقد، صعب المراس، قوى الشخصية، وحصناً من حصون الإسلام. وكان مثال العالم، يدرس نهاده وأكثر ليله؛ وكان عادلاً في حكمه منصفاً حتى رضيت بحكمه جميع الفرق في الفصل بين المتناظرين، فلا غرو أن يكثر حسّاده وأن يُعذروا؛ ولا شك أن اتهام التوحيدى له^(٣) بأنه كان في أضعاف نصرته للسنة وإخامه للمعتزلة على مذهب الخرمية وطرائق الملحدة اتهام باطل، ومصدّره لسان سبّاب عند التوحيدى ومعاداة لعلم الكلام وأهله دون تمييز.

مؤلفات الباقلاني :

يذكر كثير من المترجمين للباقلاني أنه كان يكتب كل يوم خمساً وثلاثين ورقة؛ ويحكى القاضي عياض^(٤) أن كتبه جمعت وقسمت على أيام حياته، فخص كل يوم منها عشر ورقات؛ فلا ريب بالرغم من هذه المبالغة أن الباقلاني كان غزير التأليف، حتى نجد أحد العلماء من أصحابه يأمر بأن يُنادى بين يدي جنازته، مع عبارات أخرى: « هذا الذي صنّف سبعين ألف ورقة رداً على الملحدّين »^(٥).

على أنه يظهر أن معظم ما صنّفه هذا العالم الكبير كان رداً على المخالفين^(٦)؛ لذلك يقول الخطيب البغدادي^(٧): « وله التصانيف الكثيرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم »؛ ويذكر ابن العماد^(٨) أنه صنّف تصانيف واسعة « في الرد على الفرق الضالة ».

(١) ابن عساكر ص ١٢٠ - ١٢٢ .

(٢) انظر القصيدة التي يذكرها المترجمون في مدحه .

(٣) الإمتاع والمؤانسة ج ١ ص ١٤٢ - ١٤٣ ط . القاهرة ١٩٣٩ .

(٤) انظر ترجمته للباقلاني في آخر الكتاب . (٥) التبيين ص ٢٢١ .

(٦) تنجلي هذه الصبغة من أسماء كتبه ، كما أحصاها القاضي عياض .

(٧) تاريخ بغداد ج ٥ ص ٤٧٩ ، وقارن الأنساب للسعدي ، ورقة ٦١ ط .

(٨) الشذرات ج ٣ ص ١٦٩ .

أما أسماء هذه الكتب فلم يذكرها لنا ممن حكى أخبار الباقلاني سوى القاضي عياض ، وذلك نقلاً عن أحد شيوخه واعتماداً على ما رآه هو من كتب الباقلاني ، ولم يجده في إحصاء شيخه لها ؛ وكلها مذكورة في ترجمة الباقلاني المنشورة في آخر هذا الكتاب .
على أن الباقلاني كثيراً ما يشير في أثناء كتاب التمهيد إلى بعض كتبه ؛ وهو يحيل القارئ عليها في بعض المسائل ، وما يذكر اسمه منها :

١ — كتاب الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد^(١) .

٢ — كتاب أصول الفقه^(٢) .

٣ — كتاب إكفار المتأولين^(٣) .

٤ — كتاب مناقب الأئمة^(٤) .

أما التمهيد الذي بين أيدينا فلا شك أن الباقلاني لم يؤلفه إلا بعد أن كان قد نضج عقله ، واستحكم في فن الجدل ، وعرف أصول مذاهب المخالفين ، لأن هذا كله يتجلى في كتابه ؛ وما يؤيد ذلك أنه يشير فيه إلى بعض كتبه السابقة . ويدل على عظيم قدر هذا الكتاب ما يحكيه ابن عساكر^(٥) من أن أهل السنة تعلّقوا به تعلّقاً شديداً ؛ والحق أن هذا الكتاب يُبرزُ ما بين أهل السنة وبين مخالفهم جميعاً ، إسلاميين وغير إسلاميين ، من نقط الخلاف في العقائد والآراء ، وسط معترك الديانات والمذاهب في الدولة الإسلامية ؛ كما أنه يعطى قارئه الأداة الجدلية العقلية الخالصة لإبطال آراء المخالفين ، أو على الأقل لبيان ما في بنائها من ضعف أو ما في أصولها من عدم اليقين ؛ فهو لا شك عمدة لمن يريد الدفاع عن مذهب أهل السنة وعن الإسلام من حيث القضايا الكبرى .

أما فيما يتعلق بنسخ هذا الكتاب فقد أشار الأستاذ هـ . ريتز^(٦) إلى كتاب الباقلاني يسمى « تمهيد الدلائل وتلخيص الأوائل » يوجد مخطوطاً باستانبول في مكتبة أياصوفيا تحت رقم ٢٢٠١ ، وهي نسخة يرجع تاريخها إلى عام ٤٧٨ هـ ، وفي مكتبة عاطف تحت رقم ٢٢٢٣ ،

(١) انظر ص ٤٠ مما يلي .

(٢) انظر ص ١٤٦ (٣) انظر ص ١٨٦ .

(٤) انظر ص ٢٢٩ . (٥) التبيين ص ١٢٠ .

(٦) H. Ritter, Der Islam, Bd. 18 (1 29), S. 41—42.

وهي نسخة يرجع تاريخها إلى عام ٥٥٥ هـ . ولم يذكر ريتز بياناً عن الأبواب التي يحويها هذان المخطوطان ، لتتسنى معرفة مطابقتها للنسخة التي بين أيدينا ، وإن كانت الكلمات القليلة التي يقتبسها ريتز من أول الكتاب هي بعينها ما نجدها في أول المخطوط رقم ٦٠٩٠ بال مكتبة الأهلية بباريس والذي اعتمدنا عليه وحده في هذه النشرة ، نظراً لصعوبة الحصول على غيرها أيام إعدادنا الكتاب للنشر ؛ وهي صعوبة لا تزال قائمة ، لأن معظم كنوز المخطوطات العربية في تركيا لا تزال بسبب عدم الاستقرار في الظروف الحالية في مخابها بجبال الأناضول .

أما نسخة باريس فقد أشار إليها بلوشيه^(١) منذ زمان طويل إشارة قصيرة ؛ ويرجع تاريخها إلى عام ٤٧٢ هـ ؛ فهي أقدم من نسختي استانبول ، وتقع في ٩٨ ورقة من مقياس ٢٢ × ١٦ سنتيمتراً ، وفي كل صفحة ٢٣ سطراً مكثزة الكتابة ؛ وهي مكتوبة بخط النسخ الأندلسي الجميل الكامل الشكل والحركات ؛ ولا شك أن ضابطها أحد العلماء ، لأن ضبطه يدل على تمكن في علم اللغة ؛ فهو يضبط بعض الكلمات ضبطاً كان لا بد لنا من مراجعة القواميس للتأكد منه ، بل هو أحياناً يضبط بعض الكلمات على أكثر من وجه ، إذا كانت تحتل ذلك ؛ وقد احتفظنا بهذا الضبط أحياناً احتراماً لوضعه وتبصيراً للقارئ .

ويجد القارئ على صفحة العنوان الملحقة بهذه النشرة ترجمة قصيرة للباقلاني بخط مغربي يخالف خط النسخة ؛ وقد وجدنا بمراجعتها أنها منقولة عن تراجم سابقة ، خصوصاً عن الخطيب والقاضي عياض وابن عساكر ؛ وفيها أن تأليف الباقلاني تبلغ خمسين تأليفاً أو نحوها . وعلى هذه الصفحة أيضاً أشياء أخرى قليلة الأهمية بالنسبة للنسخة ، من ذلك أربعة أسطر بخط آخر هي رواية لحديث في أمر الأضاحي من مسند أحمد بن حنبل .

وفي ظهر الورقة الأولى فهرس بما يحويه الكتاب من أبواب ، ولكنه بخط آخر ، ولا يطابق الكتاب من حيث التفاصيل تمام المطابقة ؛ لأن الكتاب نفسه يذكر تحت كل باب مسائل كثيرة واعتراضات وأجوبة عليها ؛ هذا إلى أن المؤلف يشير في أثناء الكتاب^(٢)

(١) Catalogue de la collection de manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs.... publié par E. Blochet, Paris, 1900 p. 62.

(٢) ص ٩٧ .

إلى باب هو « باب التعديل والتحوير » . وهو لا يوجد مفرداً ، وإن كان يوجد موضوعه في الكلام مع البراهمة .

وعلى الصفحة الأخيرة بيد ناسخها أحمد بن عبيد الله أنه كتبها لخزانة المتوكل على الله أبي محمد عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مسلمة^(١)

وعلى الصفحة الأخيرة أيضاً كلامٌ لقارئ النسخة أو ناسخ عنها أو مالك لها ؛ ولكن قلة وضوح الصورة الفوتوغرافية تحول دون قراءة هذا الكلام تماماً .

ولما كانت هذه النسخة جيدة فقد اكتفينا بها مؤقتاً ، حرصاً على تغذية أبحاث الفكر الإسلامي بمراجع جديدة قيمة .

أما عنوان الكتاب بحسب هذه النسخة فهو : « كتاب التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » ؛ وأغلب الظن أن بعض هذا العنوان إضافة من أحد العلماء أو الناسخين ، ربما يكون قد أوحاها ما قيل عن كتب الباقلاني^(٢) ، أو أوحتها روح الكتاب وموضوعه بوجه عام ؛ ذلك لأننا من جهة لا نجد للكتاب هذا الاسم عند أحد من ذكره ، ولا حتى عند القاضي عياض في ثبت كتب الباقلاني ، فاسمه عنده « التمهيد » فقط ؛ ونحن من جهة أخرى لا نجد فيه أبواباً مفردة لهذه الطوائف المذكورة ، ولا نصادف إلا ذكراً للمعتزلة في مناسبات تدعو إلى المقارنة ، خصوصاً عند الرد على البراهمة في قولهم بالتحسين والتقبيح العقلين وفي جحدهم إرسال الله الرسل ؛ أما جُلُّ الكتاب فهو موجه ضد أهم الطوائف الدينية والفلسفية المخالفة للإسلام . وبما قد يدل على أن في تسميته زيادة أننا نجد في نسختنا بين سطري العنوان إضافة بخط آخر بعد كلمة « على » ، وهي : « أهل الأهواء ومن زاغ عن التوحيد و » ، بحيث يصير العنوان بعد هذه الزيادة هكذا : « كتاب

(١) هو السلطان أبو محمد أو أبو حفص عمر بن السلطان المظفر أبي بكر محمد عبد الله بن مسلمة التجيبي المعروف بابن الأقطس ، من ملوك الطوائف بالأندلس ؛ وكانت له قدم راسخة في صناعة انشتر والتظلم ، حافظاً للغة بارعاً في الخط ، ورث عن أبيه المظفر خزانة كتب كبيرة ، تولى الملك بعد وفاة والده سنة ٤٦٠ هـ ، وظل إلى أن قتله يوسف بن تاشفين سنة ٤٨٧ هـ أو ٤٨٩ هـ — راجع نفح الطيب ج ١ ص ٢٠٦ طبعة بولاق ؛ والعبر لابن خلدون ج ٤ ص ١٦٠ ؛ والمعجب للمراكشي ص ٤٨ .

(٢) انظر ما تقدم ص ٢٧ .

التمهيد في الرد على أهل الأهواء ومن زاغ عن التوحيد والملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة .

على أننا قد زدنا بين قوسين مضعين ما يشير إلى ما تحويه أبواب الكتاب ومسائله ، كما أضفنا في مواضع قليلة جداً كلمة ما بين قوسين أيضاً ، رأيناها ضرورية لإكمال العبارة وجعلها واضحة ، وإن كان هذا لا يغنى عن ضرورة مزيد الانتباه من جانب القارئ ، ليستطيع متابعة المؤلف في حجاجه الدقيق ، وليستطيع أن يقرأ النص ويفهم أفكار صاحبه .

ثم ذيلنا الكتاب تعليقات ، حيث استدعى الحال ذلك ، خصوصاً فيما يتعلق بالنصوص المسيحية التي يذكرها الباقلاني ؛ وتركنا تخريج الأحاديث لأنها صحيحة ، وإن كان المؤلف يذكرها أحياناً بحسب المعنى ؛ ونظراً لأن الكتاب كتاب جدل في قضايا فلسفية أو اعتقادية كبرى فإن مؤلفه لم يذكر أسماء لمفكرين بعينهم أيّاً كانوا ، ولم ترد إلا أسماء قليلة بمناسبه الكلام عن الإمامة وعن فتن عصر عثمان وعلي رضي الله عنهما ؛ فوجدنا أنها لا تحتاج إلى فهرس أعلام .

هذا إلى أننا ألحقنا بالكتاب أكبر وأوفى ترجمة للباقلاني ، وهي التي وجدناها في كتاب المدارك للقاضي عياض ؛ ومما يزيد في شأنها أنها لم تنشر قبل الآن ، وأنها أقدم ترجمة معروفة للباقلاني ، بعد ما كتبه عنه الخطيب البغدادي ومحتوية على تفاصيل ومعلومات لم نجدناها في غيرها .

ونحن نرجو أن نكون بإخراجنا هذا الكتاب القيم للقراء قد قمنا بحق ما لمؤلفه العظيم من التقدير ، وملأنا فراغاً صغيراً في تاريخ الفكر الإسلامي .

والفضل في إخراج هذا الكتاب للقراء يرجع إلى دار الفكر العربي التي يديرها الأستاذ محمد محمود الخضري والتي تعمل على بعث أهم مراجع الفكر العربي والإسلامي ووضعها بين أيدي الباحثين ، واصله بذلك من ماض فكري مجيد وحاضر متوثب نحو الرقي الفكري والتجديد .

الناشران

محمد عبد الرهادي أبو ربرة محمود محمد الخضري

القاهرة في ٢٥ من جادى الآخرة ١٣٦٦ هـ
١٦ من مايو ١٩٤٧ م

[خطبة الكتاب]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهُ الْمُعِينُ

الحمد لله قانع الأباطيل ، ومُدْحِضُ الأضاليل ، وهادى من اختصه برحمته إلى سواء السبيل ، ومضللٌ الناكب عن النهج المستقيم . والحايد عن واضحات الحجج ونيرات البراهين ؛ أَحَدُهُ حمد معترف بأنه لا شبه له يساويه ولا ضدّ ينازعه ويناويه ، وأنه مالك الخلق ومنشيه ، ومعيده ومبديه ، ومُفْقَرُهُ ومُعْطِيهِ ، وراحه ومُبْتَلِيهِ ؛ لا مالك فوقه يزجره ولا قاهر ينهيه ويأمره ، وأن الخلق جميعاً في قبضته ، ومتقلّبون بمشيئته ، ومتصرفون بين حدوده ومراسمه ، ولا معتب لحكمه ، ولا رادّ لأمره ، ولا اعتراض لمخلوق في قضائه وقدره ؛ وأرغب إليه في الصلاة على خيرته من خلقه ، محمد خاتم النبيين وإمام المتقين ، كما أوضح السبيل وأنار الدليل ، وعلى إخوانه من المرسلين وأهل بيته الطاهرين وأصحابه المنتجبين^(١) ومن بعدهم من التابعين ؛ وأسأله التوفيق لإصابة ما به أمرنا ، والافتداء بالسلف الصالح من أمة نبينا ، وصرفنا عن الميل إلى الحايد عن ديننا والطاعن على ملتنا .

أما بعد ، فقد عرفت إيثار سيدنا الأمير ، أطال الله في دوام العز بقاءه ، وأدام بالتمسك بالثقوى ولزوم الطريقة المثلى نعماءه ، ومنّ بإرشاده وهُدايه ، وجعل له من وافر عقله وحزْمه واعظاً ، ومن علوّ همته وسُودَدِهِ زاجراً ورقيباً ، ومن استكاثته لربه تعالى والخنوع لطاعته سامعاً ومطيعاً ، حتى يُلْحِقَهُ اعتقادُ فعل الخير وإيثاره بأهل النجاة والسلامة ، ويبلغه عما يتيحه له من ذلك ويوفقه لأقصى منازل أهل الزُلفة والكرامة ، لعمل كتاب جامع مختصر مشتمل على ما يحتاج إليه في الكشف عن معنى العلم وأقسامه وطرقه ومراتبه وضروب المعلومات وحقائق الموجودات ، وذكر الأدلة على حدّث العالم ، وإثبات مُحدّثه ، وأنه مخالفٌ لخلقهِ ، وعلى ما يجب كونه عليه من وحدانيّته وكونه حياً عالماً قادراً في أزله ،

(١) وعكس أر تقرأ المنتجبين .

وما جرى مجرى ذلك من صفات ذاته ، وأنه عادل حكيم فيما أنشأه من مُخْتَرَعَاتِهِ من غير حاجة منه إليها ، ولا محرك وداعٍ وخاطر وعِلَلٍ دَعَتْهُ إلى إيجادها ، تعالى عن ذلك ، وجواز إرساله رسلاً إلى خلقه وسُفَرَاءَ بَيْنِهِ وَبَيْنَ عِبَادِهِ ، وأنه قد فعل ذلك ، وَقَطَعَ الْعُذْرَ فِي إِيْجَابِ تَصْدِيقِهِمْ بِمَا أَبَانَهُمْ بِهِ مِنَ الْآيَاتِ ، ودلَّ به على صدقهم من المعجزات وَجَمَلٍ مِنَ الْكَلَامِ عَلَى سَائِرِ أَهْلِ الْمَلَلِ الْمُخَالِفِينَ لِمِلَّةِ الْإِسْلَامِ مِنَ الْيَهُودِ ، وَالنَّصَارَى ، وَالْجُوسِ ، وَأَهْلِ التَّثْنِيَةِ وَأَصْحَابِ [٣ و] الطَّبَائِعِ ، وَالْمُنْجَمِينَ ؛ وَنُقِبَ ذَلِكَ بِذِكْرِ أَبْوَابِ الْخِلَافِ بَيْنِ أَهْلِ الْحَقِّ ، وَأَهْلِ التَّجْسِيمِ وَالتَّشْبِيهِ ، وَأَهْلِ الْقَدَرِ وَالْإِعْتِزَالِ ، وَالرَّافِضَةِ وَالْخَوَارِجِ ، وَذِكْرِ جَمَلٍ مِنَ مَنَاقِبِ الصَّحَابَةِ وَفَضَائِلِ الْأُئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ ، وَإِثْبَاتِ إِمَامَتِهِمْ ، وَوَجْهِ التَّأْوِيلِ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ، وَوَجُوبِ مَوَالَاتِهِمْ ؛ وَلَنْ آلَوْ جِهْدًا فِيمَا يَمِيلُ إِلَيْهِ سَيِّدُنَا الْأَمِيرُ ، حَرَسَ اللَّهُ مَهْجَتَهُ ، وَأَعْلَى كَعْبِهِ ، مِنْ الْإِخْتِصَارِ وَتَحْرِيرِ الْمَعَانِي وَالْأَدَلَّةِ وَالْأَلْفَاظِ وَسُلُوكِ طَرِيقِ الْعَوْنِ عَلَى تَأَمُّلِ مَا أُودِعَ فِي هَذَا الْكِتَابِ وَإِزَالَةِ الشُّكُوكِ فِيهِ وَالْإِرْتِيَابِ ؛ وَأَنَا بِمَحْوِلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ ، أُسَارِعُ إِلَى امْتِثَالِ مَا رَسَمَهُ ، وَأَقِفُ عِنْدَهُ ؛ وَإِلَى اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ، أَرْغَبُ فِي حَسَنِ التَّوْفِيقِ وَالْإِمْدَادِ بِالتَّأْيِيدِ وَالتَّسْدِيدِ .

باب الكلام في حقيقة العلم ومعناه

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ : مَا حَدَّثَ الْعِلْمُ عِنْدَكُمْ ؟ قُلْنَا : حَدَّثَهُ أَنَّهُ مَعْرِفَةُ الْمَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ . وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْحَدَّثَ يَحْصُرُهُ عَلَى مَعْنَاهُ وَلَا يُدْخِلُ فِيهِ مَا لَيْسَ مِنْهُ وَلَا يُخْرِجُ مِنْهُ شَيْئًا هُوَ مِنْهُ . وَالْحَدَّثُ إِذَا أَحَاطَ بِالْمَحْدُودِ عَلَى هَذِهِ السَّبِيلِ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ حَدًّا ثَابِتًا صَحِيحًا ؛ فَكُلُّ مَا حَدَّثَ بِهِ الْعِلْمُ وَغَيْرُهُ ، وَكَانَتْ حَالُهُ فِي حَصْرِ الْمَحْدُودِ ، وَتَمْيِيزِهِ مِنْ غَيْرِهِ ، وَإِحَاطَتِهِ بِهِ حَالِ مَا حَدَّثَنَا بِهِ الْعِلْمُ ، وَجِبَ الْإِعْتِرَافُ بِصَحَّتِهِ . وَقَدْ ثَبِتَ أَنَّ كُلَّ عِلْمٍ تَعَلَّقَ بِمَعْلُومٍ فَإِنَّهُ مَعْرِفَةٌ لَهُ ؛ وَكُلُّ مَعْرِفَةٍ لِمَعْلُومٍ فَإِنَّهَا عِلْمٌ بِهِ ؛ فَوَجِبَ تَوْثِيقُ الْحَدَّثِ الَّذِي حَدَّثَنَا بِهِ الْعِلْمُ وَجَعْلُنَاهُ تَفْسِيرًا لِمَعْنَى وَصَفِهِ بِأَنَّهُ عِلْمٌ .

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ : قَلِمَ رَغْبَتِي عَنِ الْقَوْلِ بِأَنَّهُ مَعْرِفَةُ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّهُ مَعْرِفَةُ الْمَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ ؟ قِيلَ : لِمَا قَامَ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْمَعْلُومَ يَكُونُ شَيْئًا وَمَا لَيْسَ بِشَيْءٍ ، وَلِأَنَّ الْمَعْدُومَ مَعْلُومٌ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ وَلَا مَوْجُودٌ ؛ فَلَوْ قُلْنَا : حَدَّثَهُ أَنَّهُ مَعْرِفَةُ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ

به نخرج العلم بما ليس بشئ من المعلومات المدومات عن أن يكون علماً ؛ وذلك مُفسد له ؛
فوجب صحة ما قلناه ، وبالله التوفيق .

باب الكلام في أقسام العلوم

فإن قال قائل : فعلى كم وجه تنقسم العلوم ؟ قيل له : على وجهين : فعلم قديم ، وهو
علم الله ، عز وجل ، وليس بعلم ضرورة ولا استدلال ؛ وعلم مُحدث ، وهو كل ما يعلم به
[٣ ظ] المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان .

باب [في أقسام العلم المُحدث]

فإن قال قائل : فعلى كم وجه تنقسم علوم المخلوقين ؟ قيل له : على قسمين : قسم منها
علم ضرورة ؛ والثاني منها علم نظري واستدلال .
وهذه الثلاثة العلوم التي وصفناها غير مختلفة فيما له يكون الشيء علماً من كونها معرفة
للمعلوم على ما هو به . وقد تقدم القول في إيضاح ذلك .

باب العلم الضروري

فإن قيل : فما معنى وصفكم للضرورة منها بأنه ضروري ، على مواضع المتكلمين ؟ قيل
له : معنى ذلك أنه علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ،
ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتباب به . وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أُكِّره
العالم به على وجوده ، لأن الاضطرار في اللغة هو الحتم والإكراه ، وهو الإلجاء ، وكل
هذه الألفاظ بمعنى واحد ؛ فلا فرق عندم بين قول القائل : اضطره السلطان إلى تسليم ماله
وبيع عقاره وبين قوله : أُكِّره على ذلك وحمله عليه . وألجأ إليه . فالواجب بما وصفناه أن
يكون ما قلناه هو معنى وصف العلم وغيره بأنه ضرورة .

وقد يوصف العلم وغيره من الأجناس بأنه ضرورة على معنى أن العالم به محتاج إليه ؛
لأن الضرورة في اللغة تكون بمعنى الحاجة ؛ يدل على ذلك قولهم : فلان مُضطرٌّ إلى تكثف
الناس وسؤالهم ، يعنون أنه محتاج إلى ذلك ؛ ومنه قوله تعالى ^(١) : فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ

ولا عَادَ ، وقوله ^(١) : إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ ؛ وهو الذى يريدُه المسلمون بقولهم إن المضطر إلى أكل الميتة قد أُبيح له أكلُها ، يعنون به المحتاج إلى ذلك ؛ فكل محتاج إلى علم أو غيره من الأجناس فهو مضطر إلى ما احتاج إليه .

باب العلم النظرى

فإن قيل : فما معنى تسميتكم للضرب الآخر منها علمَ نظر واستدلال ؟ قيل له : مرادنا بذلك أنه علم يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه ؛ فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدّم الفكر والروية وتأمّل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا [٤ و] علمٌ نظرى . وقد يُجعل مكان هذه الألفاظ أن تقول : العلم النظرى هو ما بُنى على علم الحس والضرورة ، أو على ما بُنى العلمُ بصحته عليهما . ومعنى قولنا في هذا العلم إنه كسبى أنه مما وُجد بالعالم ، وله عليه قدرة مُحدثة ؛ وكذلك كل شيء شريكه في ذلك ، أعنى العلم ، في وجود القدرة المُحدثة عليه ؛ فهو كسب لمن وُجد به .

باب الكلام في مدارك العلوم

فإن قال قائل : فمن كم وجه يقع العلم بالمعلوم إذا كان ضرورة ؟ قيل له : من ستة طرق : فمنها الحواس الخمس : وهى حاسة البصر وحاسة السمع ، وحاسة الذوق ، وحاسة الشم ، وحاسة اللمس . وقصدنا بذكر الحاسة ها هنا الإدراك الموجود بالحواس لا الأجسام المؤتلفة على الصورة التى ما حصل عليها من الأجسام سميناه عيناً ، وأنفاً ، وأذناً ، وفماً ، ويداً . فكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة يلزم النفس لزوماً لا يمكن معه الشك في المدرك ولا الارتباب به . وكل حاسة من هذه الحواس تختص في وقتنا هذا ، على عادة جارية ، بإدراك جنس أو أجناس ؛ فحاسة الرؤية تُدرك بها اليوم الألوان والأكوان والأجسام ؛ وحاسة السمع يُدرك بها الكلام والأصوات ؛ وحاسة الشم تُدرك بها الأرايح ؛ وحاسة الذوق تُدرك بها الطعوم ؛ وحاسة اللمس وكل عضو فيه حياة تُدرك بها الحرارة والبرودة واللين والخشونة والرخاوة والصلابة ، على قول من

زعم أن الخشونة والرخاوة واللين والصلابة معانٍ زائدة توجد بالحواس كالحرارة والبرودة .
والضرب السادس منها ضرورة تُخْتَرَع في النفس ابتداءً من غير أن تكون موجودة
ببعض هذه الحواس كعلم الإنسان بنفسه ، وما يجده فيها من الصحة والسَّم ، واللذة والألم ،
والنم والفرح ، والقدرة والعجز ، والإرادة والكراهة ، والإدراك والعسى ، وغير ذلك مما يحدث
في النفس مما يدركه الحى إذا وُجد به . ومنه أيضاً العلمُ الواقع بقصد المتكلم إلى ما يقصد ومن
يقصده بخطابه دون غيره ، وأنه قاصد إلى اكتساب ما يوجد به من ضروب مقدوراته من
الكلام وغيره . [٤ ظ] ومنه أيضاً العلم بأن الأجسام متى كانت موجودة فلا بد من أن
تكون مجتمعة متماسة الأبعاد أو مفترقة متباينة ؛ وأن الخبر عن وجود الشيء وأنه على بعض
الأوصاف لا بد أن يكون صدقاً أو كذباً ؛ وأن الخبرين للتضاد مُخْتَبَرُهُمَا لا يجوز أن يكونا
جميعاً صدقاً أو كذباً ، وما جرى مجرى ذلك من الأمور المنقسمة في العقل إلى أمرين
لا واسطة بينهما . ومنه أيضاً العلمُ بخجل الخجل ، وَوَجَل الوجَل ، والعلمُ بالشجاعة والجبن ،
والبر والعقوق ، والتحية والاستهزاء ، والواقعُ عند مشاهدة الأمارات . ومنه أيضاً العلم
للمُخْتَرَع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه واستفاض عن وجوده ، نحو العلم الواقع عند
إخبار الخبرين عن الصين وخراسان وفارس وكرمان ، وعن ظهور موسى وعيسى ومحمد
صلى الله عليه وعلى جميع النبيين ، والخبر عن الوقائع والفتن والممالك والدول ، وغير
ذلك من الأمور الحاصل الخبر عنها من قوم قطع العُدْرَ نَقَلُهُمْ ووجب العلمُ عند خبرهم .
فكل هذه العلوم الواقعة لنا بالمعلومات التي وصفناها توجد مُخْتَرَعَةً في النفس ، وَجِدَتْ
هذه الحواسُ وما يوجد بها من الإدراكات أو لم توجد ، سوى العلم الواقع عند الخبر المتواتر ،
والعلم بخجل الخجل وَوَجَل الوجَل ، وقصد القاصد إلى من يقصده وما يقصده بكلامه ،
فإنه وما جرى مجراه في وقتنا هذا مُضَمَّنٌ بوجود الإدراك للخبر عن المعلوم بمشاهدة الأمارات
التي عند مشاهدتها يقع العلم بما ذكرناه .

وقد يصح أن يخترع الله العلم بوجود المُخْبَر عنه من غير سماع خبر عنه في الزمن الذي
يصح فيه خرق العادات ، وإظهار المعجزات ، وخروج الأمور عما هي في العادة عليه .
وتسميتهم الإدراكات الموجودة بالحواس لمساً وذوقاً وثمناً إنما جرت عليها على سبيل المجاز

والإتساع ، لما بينه وبينها من التعلق على طريقتهم في التجوز بإجراء اسم الشيء على ما قاربه وناسبه وتعلق به ضرباً من التعلق ؛ والإدراك في الحقيقة شيء غير اللمس واتصال سائر الحواس بالمحسوسات وأما كنهها وغيره من ضروب الاتصال .

باب الكلام في الاستدلال

فإن قال قائل : فعلى كم وجه ينقسم الاستدلال ؟ قيل له : على وجوه يكثر تعدادها :
فمنها : [هـ و] أن ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد ، فيبطل الدليل أحد القسمين ، فيقضي العقل على صحة ضده ؛ وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام صحح العقل الباقي منها لا محالة ؛ نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القدم والحديث ؛ فنتى قام الدليل على حدته بطل قدمه ، ولو قام على قدمه لأفسد حدته .

ومنها أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعل ما ، فيجب القضاء على أن من وُصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد ؛ لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها ؛ وذلك كعلمنا أن الجسم إنما كان جسماً لتأليفه ، وأن العالم إنما كان عالمياً لوجود علمه ؛ فوجب القضاء بإثبات علم كل من وُصف بأنه عالم ، وتأليف كل من وُصف بأنه جسم أو مجتمعة لأن الحكم العقلي المستحق لعل لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها ؛ لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة للحكم .

ومن ذلك أن يستدل بصحة الشيء على صحة مثله ، وما هو في معناه ، وباستحالته على استحالة مثله وما كان بمعناه ، كاستدلالنا على إثبات قدرة القديم ، سبحانه ، على خلق جوهر ولون مثل الذي خلقه ، وإحياء ميت مثل الذي أحياه ، وخلق الحياة فيه مرة أخرى بعد أن أماته ، وعلى استحالة خلق شيء من جنس السواد والحركات لا في مكان في الماضي كما استحال ذلك في جنسهما الوجود في وقتنا هذا .

وقد يستدل بتوقيف أهل اللغة لنا على أنه لا نار إلا حارة ملتهبة ، ولا إنسان

إلا ما كانت له هذه البينةُ على أن كل من خبرنا من الصادقين بأنه رأى ناراً أو إنساناً، وهو من أهل لُفْتِنَا ، يقصد إلى إفهامنا أنه ما شاهد إلا مثل ما سُمِّيَ بحضرتنا ناراً أو إنساناً، لا نحمل بعض ذلك على بعض ، لكن بموجب الاسم ، وموضوع اللغة ، ووجوب استعمال الكلام على ما استعملوه ، وَوَضِعِهِ حيث وضعوه .

وقد يُسْتَدَلُّ بالمعجزة على صدق من ظهرت على يده . لأنها تجري مجرى الشهادة له ؛ وَيُسْتَدَلُّ على صدق المُخْبِرِ الذي أخبر عنه النبي ، صلى الله عليه ، أنه لا يكذب ؛ وكذلك يستدل بخبر من خبر عن صدقه صاحب المعجزة على صدق من أخبر عنه أنه لا يكذب . وقد يُسْتَدَلُّ أيضاً على بعض القضايا العقلية وعلى الأحكام الشرعية بالكتاب ، والسنة وإجماع الأمة والقياس [ه ظ] الشرعي المنتزع من الأصول المنطوق بها ، وما جرى مجرى القياس على العلة من ضرب الاجتهاد الذي يسوغ الحكم بمثله من الشرع على مذهب القايسين . فكل هذه الأدلة السمعية جارية في الكشف عن صحة القياس مجرى ما قدمنا ذكره من الأحكام العقلية ، وإن كان فرعاً لأدلة العقول وقضاياها . وفيما أومأنا إليه من وجوه الاستدلال كفايةً وتنبيه على ما أضربنا عن ذكره .

باب آخر [في معنى الدليل والاستدلال]

فإن قال قائل : فما معنى الدليل عندكم ؟ قيل له : هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يُعرف باضطرار ، وهو الذي يُنصَّب من الأمارات ، ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس ؛ ومنه سمي دليلُ القوم دليلاً ، وسمَّت العربُ أثر اللصوص دليلاً عليهم ، لِمَا أمكن معرفة مكانهم من جهته ، ومنه سُمِّيت الأُمِّيَالُ والعلاماتُ المنصوبةُ والنجومُ الهاديةُ أدلةً ، لِمَا أمكن أن يُتعرَّف بها ما يُلْتَمَسُ علمه . وإنما سُمِّيَ ناصبُ الآيات والأمارات التي يمكن التوصل بها إلى معرفة المعلوم ، دليلاً ، مجازاً واتساعاً لما بينه وبين الدليل الذي هو الأمارات والتأثيرات من التعلُّق ؛ وإنما الدليل في الحقيقة هو ما قدمنا ذكره من الأسباب المتوصل بها إلى معرفة الغائب عن الضرورة والحواس من الأمارات والعلامات والأحوال التي يمكن بها معرفة المُسْتَنْبَطَات . وهذا الدليل الذي وصفنا حاله هو الدلالة ، وهو المُسْتَدَلُّ به ، وهو الحجة .

وأما الاستدلال والنظر فهو تقسيم المستدل وفكره في المُستدل عليه وتأمله له ؛ وقد يُسمى ذلك أيضاً دليلاً ودلالةً ، مجازاً واتساعاً لما بينهما من التعلق . وقد تسمى العبارة المسموعة التي تنبئ عن استدلال القلب ونظره وتأمله نظراً واستدلالاً ، مجازاً واتساعاً لدلالاتها عليه . وقد ذكرنا صورة الاستدلال بتغير الأجسام على إثبات صانعها وتقصينا طرفا من الكلام في الأبواب التي قدمنا ذكرها في كتاب « كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعتاد » بما نستغنى به عن الترداد .

باب الكلام في أقسام المعلومات

جميع المعلومات على ضربين : معدوم وموجود ؛ فالموجود هو الشيء الثابت الكائن ؛ [٦ و] لأن معنى الشيء عندنا أنه موجود ؛ يدل على ذلك قول أهل اللغة : « شيء » إثباتٌ ، وقولهم : « ليس بشيء » نفيٌ ؛ يبين ذلك أن القائل يقول : ما أخذتُ من زيد شيئاً ، ولا سمعتُ منه شيئاً ، ولا رأيتُ شيئاً — نفيٌ للمذكور ؛ وقولهم : أخذتُ شيئاً وسمعتُ شيئاً ورأيتُ شيئاً — إثباتٌ للمذكور ورجوعٌ إلى كائنٍ موجود . فوجب أن يكون كلُّ موجود شيئاً وكلُّ شيء موجوداً .

والمعدوم مُنتَفٍ ليس بشيء ؛ فنه معلوم معدوم لم يوجد قط ، ولا يصح أن يوجد ، وهو المحال للمتنع الذي ليس بشيء ، وهو للمقول المتناقض ، نحو اجتماع الضدين ، وكون الجسم في مكانين ، وما جرى مجرى ذلك مما لم يوجد قط ولا يوجد أبداً ؛ ومنه معدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبداً ، وهو مما يصح ويمكن أن يوجد ، نحو ما علم الله أنه لا يكون من مقدوراته ، وأخبر أنه لا يكون من نحو رده أهل المعاد إلى الدنيا ، وخلق مثل العالم ، وأمثال ذلك مما علم وأخبر أنه لا يفعله وإن كان مما يصح فعله له ؛ ومعلوم معدوم في وقتنا هذا ، وسيوجد فيما بعد ، نحو الحشر والنشر ، والجزاء والثواب والعقاب ، وقيام الساعة ، وأمثال ذلك مما أخبر تعالى أنه سيفعله وعلم أنه سيوجد ؛ ومعلوم آخر هو معدوم في وقتنا هذا ، وقد كان موجوداً قبل ذلك ، نحو ما كان وتقضى من أحوالنا وتصرفنا ، من كلامنا وقيامنا وقعودنا الذي كان في أمس يومنا وتقضى ومضى ؛ ومعلوم آخر معدوم هو مقدور ، ويمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ، ولا يُدرى هل يكون أم لا يكون ، فهو ما يقدر الله تعالى عليه مما لا نعلم

أفعله أم لا يفعله، نحو تحريك الساكن من الأجسام، وتسكين المتحرك منها، وأمثال ذلك .

باب الكلام في الموجودات

والموجودات كلها على ضربين : قديم لم يزل ، ومحدث لوجوده أول .

فالقديم هو المتقدم في الوجود على غيره ، وقد يكون لم يزل ، وقد يكون مُسْتَفْتَح للوجود ، دليل ذلك قولهم : بناء قديم ، يعنون أنه الموجود قبل الحادث بعده . وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده مُتَقَدِّمًا إلى غاية ، وهو المحدثُ المؤقتُ الموجود . وقد يكون متقدمًا إلى غير غاية ، وهو القديم ، جل ذكره ، وصفات ذاته ؛ لأنه لو كان متقدمًا إلى غاية يُؤَقَّتُ بها فيقال إنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك [٦ ظ] الوقت ؛ والله يتعالى عن ذلك .

والمحدث هو الموجود عن عدم ؛ يدل على ذلك قولهم : حدث بفلان حادث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن ، وحدث به حدث الموت ، وأحدث فلان في هذه العرصة بناء ، أي فعل ما لم يكن قبل .

باب أقسام المحدثات

والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام : لجسم مؤلف ، وجوهر منفرد ، وعرض موجود بالأجسام والجواهر .

فالجسم هو المؤلف ؛ يدل على ذلك قولهم : رجل جسم ، وزيد أجسم من عمرو ، إذا كثرت ذهابه في الجهات ؛ وليس يعنون بالمبالغة في قولهم : « أجسم » و « جسم » إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف ؛ لأنهم لا يقولون : « أجسم » فيمن كثرت علومه وقدره ، وسائر تصرفه وصفاته غير الاجتماع ، حتى إذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه قيل : أجسم ورجل جسم ؛ فدل بذلك على أن قولهم : جسم ، مفيد للتأليف .

والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً ؛ لأنه متى كان كذلك كان جوهرًا ، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهرًا . والدليل

على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة ؛ فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر ؛ ولو كانا كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه .

باب الكلام في الأعراض

والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها ؛ وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام ، وتبطل في ثاني حال وجودها . والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض ، قوله تعالى : « تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ »^(١) ، فستى الأموال أعراضاً ، إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان ؛ وقول أهل اللغة عرض بفلان عرض من تحى أو جنون ، إذا لم يدُم به ذلك ؛ ومنه أيضاً قول الله تعالى ، إخباراً عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلمهم من العذاب أنه عرض لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له : « قالوا : هَذَا عَرِضٌ مُّطَرٌنَا »^(٢) .

باب الكلام في إثبات الأعراض

والدليل على إثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته ؛ ولا بد [٧ و] أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلته ؛ فلو كان متحركاً لنفسه ما جاز سكونه ؛ وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه يتحرك لعلته هي الحركة .

وهذا الدليل هو الدليل على إثبات الألوان والطعوم والأرايح ، والتأليف ، والحياة والموت ، والعلم والجهل ، والقدرة والعجز ، وغير ذلك من ضروبها . ويدل على ذلك أن الجسم لا يخلو من أن يكون متحركاً لنفسه أو لمعنى ؛ ويستحيل أن يكون متحركاً لنفسه ؛ لأن ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه في ذلك الوقت إلا ما كان متحركاً . ألا ترى أن السواد إذا كان سواداً لنفسه لم يجز أن يوجد من جنسه ما ليس بسواد ؟ وفي العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة ما ليس بمتحرك دليل على أن المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه وأنه للحركة كان متحركاً .

ومما يدل على ذلك علمنا بأن الإنسان تارة يقدر على التحرك ويعجز عنه أخرى ؛ وقد

(١) سورة ٨/٦٧ .

(٢) ٢٤/٤٦ .

ثبت أنه لا بد لقدرته من تعلق بمقدور . وكذلك القديم تعالى . يقدر عند الموحدين وعند من أثبتته من الملحدين النافين للأعراض على تحريك الجسم تارة وعلى تسكينه أخرى ؛ فلا يخلو أن يكون مقدور القدرة على تحريك الجسم هو إحداث الجسم وإيجاده ، أو إحداث معنى فيه أو إعدامه ، أو إعدام معنى منه ، أو لا لنفسه أو لمعنى تعلق بنفسه .

ويستحيل أن تكون القدرة على ذلك لا تعلق لها بمقدور كما يستحيل وجود علم لا تعلق له بعلوم وذكر لا تعلق له بمذكور . ويستحيل أن يكون مقدور القدرة هو إيجاد الجسم وإحداثه ؛ لأنه إنما يتحرك في الثاني من حال وجوده مع استحالة حدوثه وتجده في ذلك الوقت ، ولأن ذلك إن كان كذلك فقد صحَّ وثبت حدوث الجسم ، وهذا هو الذي نبتغيه بإثبات الأعراض .

ويستحيل أن يكون مقدور القدرة إعدام معنى من الجسم ؛ لأن ذلك المعنى لا يخلو أن يكون جسماً أو عرضاً ، فإن كان جسماً أقروا بجواز عدم الجسم ، وصحَّ بذلك حدوثه لاستحالة عدم القديم عندنا وعندهم ؛ وذلك ما أردناه . وإن كان عرضاً فقد أقروا بوجود الأعراض وعدمها بعد الوجود ؛ وهذا ما رُمنّا إثباته ؛ ولأن عدم معنى من الجسم ليس بشيء يحدث . ولا يُكتسب ؛ فمحال تعلق القدرة بما ليس بمعنى يحدث ويكتسب ؛ فبطل هذا القول . ولأن الجسم لو تحرك في جهة بعينها وإلى محاذة بعينها لعدَم معنى منه مع صحة تحركه مع عدَم ذلك المعنى إلى غير تلك الجهة والمحاذة لم يكن بأن يتحرك إلى الجهة والمحاذة التي تحرك إليها أولى من تحركه إلى غيرها ؛ وفي العلم بكونه [٧ ظ] أولى بالتحرك إلى ما تحرك إليه وأحقُّ به في ذلك الوقت دليل على بطلان هذا القول . ولأن الجسم أيضاً لو تحرك لعدم معنى منه لم يكن هو بالتحرك أولى من غيره من الأجسام ؛ لأن ذلك المعنى الذي عدَم منه ليس هو فيه ولا في غيره ؛ فيجب لذلك تحرك كل ما ليس فيه ذلك المعنى ؛ وفي العلم ببطلان هذا دليل على فساد هذا القول .

ويستحيل أيضاً أن يكون مقدور القدرة على تحريك الجسم ما ليس هو نفس الجسم ولا معنى سواه ؛ لأن ما ليس هو نفسه ولا معنى غيره ليس بشيء يصح أن يكون إحداثاً أو مكتسباً ؛ فبطل أيضاً هذا الوجه وصحَّ بذلك أن قدرة القادر على تحريك الجسم قدرة على فعل معنى فيه أو اكتسابه ؛ وهذا هو معنى قولنا إن المتحرك كان متحركاً بالفاعل .

ويُبدل على أن قدرة الإنسان على التحرك لا يجوز أن تكون قدرةً على نفسه حِلْمُنَا وَهْمٌ باستحالة كون الإنسان فاعلاً للأجسام وأنه لو صح ذلك وأن يقدر على نفسه لصح أن يقدر على مثله . وبما يبدل أيضاً على أنه لا يجوز أن يكون المتحرك متحركاً لا لنفسه ولا لعله أن ذلك لو كان كذلك لصار قولنا فيه إنه متحرك لقباً لا فائدة تحته ولجرى مجرى تسميتنا زيدا زيدا ؛ وذلك باطل . ولأن ذلك لو كان كذلك لم يكن هو بالتحرك أولى من غيره ، ونخرج قولنا : متحرك ، عن أن يكون له مثبتاً ونخبأ عنه ، وإن كان إثباتاً ونخبأ ؛ لأنه غير راجع إلى نفس الجسم ولا إلى معنى سواه ؛ وذلك باطل باتفاق . وهذا يُحيل أن يكون شيء من الأوصاف مُسْتَحَقّاً لنفس ولا لعله . وفي بعض ما أومأنا إليه دليل على إثبات الأعراض .

باب الكلام في إثبات حَدَثِ العالم

جميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسَيْن : أغنى الجواهر والأعراض ، وهو مُخَدَّثٌ بأسره ؛ والدليل على حَدَثِهِ ما قدمناه من إثبات الأعراض .

والأعراض حوادث ؛ والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند محيٍ السكون ؛ لأنها لو لم تبطل عند محيٍ السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ما كنّا معاً ؛ وذلك مما يعلم فسادُه ضرورة .

والدليل على حدوث الأجسام لَمَنَّا لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ؛ وما لم يسبق المَحْدَثُ مَحْدَثٌ كهُوَ ؛ إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده ؛ وكلا الأمرين يُوجِبُ حدوثه . والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أننا نعلم باضطراب أنه متى [٨و] كان موجوداً فلا يخلو أن يكون مَمَّاسٌ الأبعاد مجتمعاً أو متبايناً مفترقاً ؛ لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه مَمَّاسَةً أو متباينة منزلةً ثالثة ؛ فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث ؛ وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه مُخَدَّثاً ؛ إذ كان لا بد أن يكون إنما وُجِدَ مع وجودها أو بعدها ؛ فأى الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام .

باب الكلام في إثبات الصانع

ولا بد لهذا العالم المَحْدَثِ المصوّر من مُخَدَّثٍ مَصَوَّرٍ . والدليل على ذلك أن الكتابة

لا بد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصوّر ، وللبناء من باني ، وأنا لا نشك في جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صائغ ؛ فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلّقة بصانع صنعها ؛ إذ كانت ألطف وأعجب صنعا من سائر ما يتعذّر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات .

ويدل على ذلك علمنا بتقدّم بعض الحوادث على بعض وتأخّر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها ، ولا يجوز أن يكون المتقدّم منها متقدّما لنفسه وجنسه ؛ لأنه لو تقدّم لنفسه لوجب تقدّم كل ما هو من جنسه ؛ وكذلك لو تأخّر المتأخّر منها لنفسه وجنسه لم يكن المتقدّم منها بالتقدم أولى منه بالتأخّر . وفي العلم بأن المتقدّم من التماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخّر دليل على أن له مقدّما قدّمه وجعله في الوجود مقصورا على مشيئته .

ويدل على ذلك أيضا علمنا بصحة قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب ، وصحة كون المربع منها مدوّرا وكون المدور مربعا ، وكون ما هو بصورة بعض الحيوان بصورة غيره ، وانتقال كل جسم عن شكله إلى غيره من الأشكال ؛ فلا يجوز أن يكون ما اختصّ منها بشكل معيّن مخصوص إنما اختصّ به لنفسه أو لصحة قبوله له ؛ لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له في وقت واحد حتى يجتمع فيه جميع الأشكال المتضادة ؛ وفي فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ووجوب العلم بأن كل ذي شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلّف ألّفه وقاصد قصد كونه كذلك .

باب [في أن المُحدث ليس فاعلا لنفسه]

والدليل على أنه ليس بفاعل لنفسه أن منه الموات والأعراض التي لا يصح أن تحيا ؛ والفاعل لا يكون إلا حيا قادرا ؛ ولأن الحيّ منه كان مواتا في بدء أسره وجاهلا بنفسه وكيفية تركيبه . ولن يجوز أن يصنع المحكّات إلا حيّ عالم قادر . وليس يجوز أن يكون كل شيء [٨ ظ] منه فعل غيره ؛ لأن الخلق لا يفعل في غيره شيئا ؛ وسنبين ذلك فيما بعد إن شاء الله . وأيضا فإنه لو صح أن يفعل المُحدث غيره وما هو مثله له لصح أن يفعل نفسه ؛ إذ كانت بمعنى ما هو فعله له ومن جنسه ؛ ولما استحال ذلك بما قدّمناه أولا لصح أن لجميع العالم خالقا غيره ليس منه .

باب [في أنه لا يجوز أن يكون صانع المحدثات مُشبهاً لها]

ولا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبهاً لها ؛ لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبها في الجنس أو في الصورة ؛ ولو أشبهها في الجنس لكان مُحدثاً كهي ولكانت قدمة كما أنه قديم ؛ لأن المشتبهين هما ما سدّ أحدهما مسدّد صاحبه وناب منابه ، ودليل ذلك أن السوادين المُشتبهين يسدان في المنظر مسدّاً واحداً ، وكذلك البياضان والتأليفان . ولو أشبهها في الصورة والتأليف لم يكن شيئاً واحداً ولوجب أن يكون له مصوّر جامع ؛ لأن الصورة لا تقع إلا من مصوّر لما قدّمناه من قبل ، ولوجب أن يكون من جنس الجواهر المتماثلة ، وأن يكون مُحدثاً كهي ؛ وذلك محال .

باب [في أنه لا يجوز أن يكون فاعل المحدثات مُحدثاً]

ولا يجوز أن يكون فاعل المحدثات مُحدثاً بل يجب أن يكون قديماً . والدليل على ذلك أنه لو كان مُحدثاً لاحتاج إلى مُحدث ؛ لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى مُحدث من حيث كان مُحدثاً ؛ وكذلك القول في مُحدثه ، إن كان مُحدثاً ، في وجوب حاجته إلى مُحدث آخر ؛ وذلك محال ؛ لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث إذا كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء ؛ وهذا هو الدليل على إبطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها .

باب الكلام في أن صانع العالم واحد .

وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك . والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجد أحدهما ضدّ مراد الآخر ؛ فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته لوجب أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما ؛ لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضادّ مراديهما ؛ فوجب أن لا يتمّ مراد أحدهما ، فيلحق من لم يتمّ مراده العجز أو لا يتمّ مراده فيلحقهما العجز ، والعجز من سمات الحدث ؛ والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزاً .

باب [في أن صانع العالم حي]

فإن قال قائل : فما الدليل على أن صانع الأشياء حي ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنه فاعل عالم قادر ؛ والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حياً . يُبَيِّن ذلك أنه لو جاز أن [٩ و] تظهر الأفعال المحكمات ممن ليس بحي ولا عالم ولا قادر لم نذر لعل ما يظهر من الناس من الكتابة والصياغة وسائر التصرف يظهر منهم وهم موتى جمادى عجزة ، ولم نذر لعل السائل لنا عن هذا السؤال ، للناظر لنا على تصحيح مذهبه وإبطال قولنا ميت أو موت ؛ وهذا تجاهل من رآه وجحد لما نحن إلى إثباته مضطرون ؛ فوجب أن يكون الصانع عالماً قادراً حياً .

باب [في أن الصانع عالم]

فإن قال قائل : وما الدليل على صحة ما تذهبون إليه في أنه عالم ؟ قيل له : يدل على ذلك وجود الأفعال المحكمات منه ؛ لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا على ترتيب ونظام كالصياغة والنجارة والكتابة والنساجة إلا من عالم ؛ وأفعال الله أدق وأحكم ، فكانت أولى بأن تدل على أنه حي عالم .

باب [في أن الصانع سميع بصير متكلم]

فإن قال قائل : فما الدليل على أنه سميع بصير متكلم ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنه قد ثبت أنه حي بما وصفناه ؛ والحي يصح أن يكون متكلاً سمياً بصيراً ؛ ومتى عرِيَ من هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها فلا بد من أن يكون موصوفاً بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم ؛ وكل هذه الأمور آفات قد اتفق على أنها تدل على حدث الموصوف بها ؛ فلم يجز وصف القديم بشيء منها ؛ فوجب أن يكون سمياً بصيراً متكلاً .

باب [في أنه مرید]

فإن قال قائل : فما الدليل على أنه مرید ؟ قيل له : وجود الأفعال منه وتقدم بعضها على بعض في الوجود وتأخر بعضها عن بعض في الوجود ؛ فلو لا أنه قصد إلى إيجاد ما أوجد منها

لما وُجد ولا تقدم من ذلك ما تقدم ولا تأخر منه ما تأخر، مع صحة تقدمه بدلا من تأخره وتأخره بدلا من تقدمه .

باب [في الرضا والغضب وأنها من الإرادة]

فإن قال قائل : فهل تقولون إنه تعالى غضبان راضٍ وإنه موصوف بذلك ؟ قيل له : أجل ! وغضبه على من غضب عليه ورضاه عن رضى عنه هما إرادته لإثابة المرضى عنه وعقوبة المغضوب عليه لا غير ذلك .

فإن قال قائل : فما الدليل على أن غضب الباري جل وعز ورضاه ورحمته وسخطه هو إرادته لإثابة المرضى عنه ولمنفعة من رضى عنه وعقاب من غضب عليه وإيلامه وضرره ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن الغضب والرضا إما أن يكونا إرادة للنفع والضرر ، أو يكون الغضب تغير الطبع ونفور النفس ، والرضى السكون بعد تغير الطبع ؛ ولا يجوز أن يكون الباري جل وعز ذا طبع يتغير وينفر ويسكن ولا من يتألم ويرق من حيث ثبت قدمه وغناه عن اللذة [٩ ظ] وامتناع تألمه بشيء ينفر عنه ويتألم لإدراكه ؛ إذ ليست هذه الأشياء من جنسه وشكله أو مضادة له أو منافرة لصفاته ، لما قام من الدليل على أنه ليس بذى جنس ولا نوع ولا شكل ، ولا ملتذ ولا متألم ، ولا منتفع ولا مستضر ؛ فثبت بذلك أن رضاه وغضبه وسخطه إنما هي إرادته وقصده إلى نفع من في المعلوم أنه ينفعه وضرر من سبق علمه وخبره أنه يضره لا غير ذلك ؛ وكذلك الحب والبغض والولاية والعداوة، هو نفس الإرادة للنفع والإضرار فقط .

مسألة [في أنه لا يجوز عليه الشهوة]

فإن قال قائل : فهل تجوز عليه الشهوة ؟ قيل له : إن أراد السائل بوصفه بالشهوة الإرادة لأفعاله فذلك صحيح في المعنى ، غير أنه قد أخطأ وخالف الأمة في وصفه القديم بالشهوة ؛ إذ لم يكن ذلك من أوصافه وأسمائه ؛ وإن أراد بوصفه بالشهوة توقان النفس وميل الطبع إلى المنافع واللذات فذلك محال ممتنع عليه لما قد مر من قبل .

باب [في أنه لم يزل حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متكلماً مریداً]

فإن قال قائل : ولم زعمتم أن الصانع لم يزل حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متكلماً مریداً ،

كما أنه اليوم موصوف بذلك ؟ قيل له : لأنه لو كان ، فيما لم يزل ، غير حيّ ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا مرید لكان لم يزل ميتاً عاجزاً أخرس ساكتاً ؛ فتعالى عن ذلك . ولو كان لم يزل موصوفاً بالموت الذى يضاد الحياة والعلم والقدرة لكان إنما يوصف بذلك لنفسه أو لعلّة قديمة ؛ ولو كان لنفسه كذلك لاستحال أن يحيا ما دامت نفسه كائنة ؛ وكذلك لو كان ، على ما ذكر السائل ، لعلّة قديمة لاستحال أن يحيا اليوم لاستحالة عدم مَوْتِهِ القديم ، لأن القديم لا يجوز عَدَمُهُ . وإذا استحال ذلك استحال أن يفعل ويُوجد منه ما يدل على أنه اليوم حي قادر ؛ وفي صحة ذلك منه ووجوده دليل على أنه لم يزل حياً ؛ وكذلك لو كان لم يزل حياً ، وهو غير متكلم ولا سميع ولا بصير ولا مرید ولا عالم ولا قادر ، لوجب أن يوصف بأضداد هذه الصفات في أزله من الخرس والسكوت والصمم والعمى والاستكراه والسهو والجهل والعجز ؛ فتعالى عن ذلك أجمع . ولو كان لم يزل موصوفاً بهذه الأوصاف لنفسه أو لمعنى قديم لاستحال خروجه عنها ووصفه بضدّها لاستحالة عدم القديم ، ولوجب أن يكون في وقتنا هذا غير حيّ ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ؛ وذلك خلاف إجماع المسلمين .

✓ باب [في أن القديم لا يجوز عليه العدم]

فإن قال قائل : ولم قلت [١٠ و] إن القديم لا يجوز أن يُعَدَم ؟ قيل له : لأجل أنه لو عُدِم لصح وجوده بعد عدمه على سبيل الحدوث ، كما أنه قد صح له الوجود من قبل ؛ فلو حدث لكان مُحَدَّثاً لنفسه قديماً لنفسه ، إذ لنفسه كان قديماً ، ونفسه قد وُجِدَتْ لما حدثت ، وهى تلك النفس بعينها ؛ ومحال أن يكون القديم قديماً لنفسه مُحَدَّثاً لنفسه ، كما يستحيل أن يكون السواد سواداً لنفسه بياضاً لنفسه .

ويدل على ذلك أيضاً أنه لو جاز عدم القديم بعد وجوده لوجب أن تكون ذاته مما يصح عليها العدم تارة والوجود أخرى ؛ ولو كانت كذلك لجرت مجرى سائر الذوات المُحَدَّثَات التى يجوز عليها العدم تارة والوجود أخرى ؛ ولو كانت كذلك لاحتاجت إلى مُوجِدٍ يوجدها ، كما أن الحوادث التى هذه سبيلها لا تكون بالوجود أولى منها بالعدم إلا عند قصد قاصد وإرادة مرید تكون موجودة بإرادته ومتعلّقة بمشيئته . فلم يَجْزُ نعلق القديم بِمُحَدِّثٍ لم يجز عليه العدم بعد وجوده .

باب [في أن صنع الله للعالم ليس لغرض]

فإن قال قائل : فهل تقولون إن صانع العالم صنعه بعد أن لم يصنعه لداعٍ دعاه إلى فعله ، ومحركٍ حرَّكه ، وباعثٍ بعثه ، وغرضٍ أزعجه ، وخاطرٍ اقتضى وجودَ الحوادث منه — أم صنعه لا لشيءٍ مما سألتُ عنه ؟ قيل له : إنه تعالى صنع العالم لا لشيءٍ مما سألتُ عنه . فإن قيل : وما الدليل على ذلك ؟ قيل : الدليل عليه أن الدواعي المزججات والخواطر والأغراض إنما تكون وتجاوز على ذي الحاجة الذي يصح منه اجتلابُ المنافع ودفعُ المضار ؛ وذلك أمر لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلامُ واللذات وميلُ الطبع والنفور ؛ وكل ذلك دليل على حدث من وُصف به وحاجته إليه ، وهو مُنتَفٍ عن القديم تعالى . وكذلك الأسبابُ المزججةُ المحركةُ الباعثة على الأفعال إنما تحرك الغافل وتنبه الجاهل وتخطر للخائف والراجي الذي يخاف الاستضرار بترك الأفعال ويرجو بإيقاعها الصلاح والانتفاع ، والله يتعالى عن ذلك ؛ لأنه عالم بما يكون قبل أن يكون وبما تؤول إليه عواقب الأمور ويعلم السر وأخفى ؛ ولا يجوز على من هذه صفته خطورُ الأمر بباله كالذي لم يكن عالماً به ، ولا أن تبعثه الدواعي والبواعثُ على أفعاله ؛ وذلك أنا إذا قلنا لفاعلنا : ما الذي دعاك إلى الفعل ، وحرَّكك على إيقاعه ، وما الغرض فيه دون غيره ، وفي فعله دون تركه والانصراف عنه ؟ فإنما نسأله ليخبرنا [١٠ ظ] أقصد بذلك اجتلابَ منفعة أو دفعَ مضرة أم لا ؛ فإن قال : فعلة لا لا اجتلابَ منفعة ولا دفعَ مضرة ، مع علمه بوقوعه ، وجب القضاء على تسفيهه ؛ لأنه ممن يحتاج إلى جرِّ المنافع ودفع المضار ؛ وهو مأمور بذلك ، وإيقاعه الفعل عارياً من القصد إلى ذلك والتصدى له سفةٌ وخلافٌ لما وجب عليه ؛ والقديم تعالى ليس بذی حاجة ولا ممن يلزمه الانقياد والطاعة ؛ فلم يجز أن يقاس على فاعلنا .

مسألة [في أن القديم لم يفعل العالم لعلّة]

فإن قال قائل : فهل تقولون إن القديم فعل العالم لعلّة أوجبت حدوثه منه ؟ قيل له : لا ! لأن العلل لا تجوز عليه ؛ لأنها مقصورة على جرِّ المنافع ودفع المضار . ويدل على ذلك أيضاً أنه لو كان تعالى فاعلاً للعالم لعلّة أوجبت له تحلُّ تلك العلّة من أن تكون قديمة أو محدثة ؛

فإن كانت قديمة وجب قدم العالم لقدم علته وألا يكون بين العلة القديمة وبين وجود العالم إلا مقدار زمان الإيجاد ؛ وذلك يوجب حدوث القديم ؛ لأن ما لم يكن قبل المحدث إلا زمان أو أزمنة محدودة وجب حدوثه ؛ لأن فائدة توقيت وجود الشيء هو أنه كان معدوما قبل تلك الحال . فلما لم يَجْزُ حدوث القديم لم يَجْزُ أن يكون العالم مُحدثا لعلّة قديمة . وإن كانت تلك العلة محدثة فلا يخلو مُحدثها أن يكون أحدثها لعلّة أو لا لعلّة ؛ فإن كانت محدثة لعلّة ، وعلتها أيضا مُحدثة وجب أن تكون علة العلة مُحدثة لعلّة أخرى وكذلك أبداً إلى غير غاية ؛ وذلك يُحيل وجود العالم جملةً نتعلّقه بما يستحيل فعله وخروجه إلى الوجود . وإن كانت العلة والخاطر والداعي والباعث والمحرّك محدثة لا لعلّة ، وكان فاعلها حكما غير منفيه ، جاز حدوث سائر الحوادث منه لا لعلّة ، وكان حكما غير منفيه ، ولم يكن خروجه عن السفه بإحداث مُحدث واحد لا لعلّة أولى من خروجه عنه بإحداث جميع الحوادث لا لعلّة ؛ وهذا يبطل ما توهموه إبطالا ظاهرا .

مسألة [في علة الفعل الصادر عن الفاعل الحكيم]

فإن قال قائل : فهل وجدتم فاعلا حكما يفعل الفعل لا لعلّة مع العلم والذكر ؟ قيل له (١) : لا ! إذا صح أن يوقعه على وجه يصح انتفاعه به أو دفع الضر عنه ، فإن قال : فيجب حمل أمر القديم في فعله على حال فاعلنا ؛ قيل له : لا يجب ذلك لافتراقهما في علة جواز النفع والضرر عليهما ؛ وقد مرّ ذلك بما يغني عن رده .

ويقال لهم : لو لم يصح القضاء إلا بما شوهد ووُجد لوجب إحالة ما تذهبون إليه من إثبات حوادث لا أوّل لها ، وإحالة القضاء على قدم الجسم وأنه لا أوّل لوجوده ، وإحالة [١١٠] قول من قال منكم بأن الهوى والطينة قد كانت خلّت من الكمية والصورة والكيفية وجميع الأعراض ، وإحالة قول من قال إن الطبائع الأربع قد كانت غير مركبة في الأجسام ، وقول من قال إن النور والظلام قد كانا في القدم خالصين غير ممزجين ؛ لأن ذلك أجمع مما لم يُرَ ولم يُشاهد ؛ ولوجب على من نشأ في بلاد الزنج ، ولم يشاهد فيها إنسانا إلا أسود ولا ماء إلا عذبا ولا زراعا إلا أخضر أن يقضى على أنه لا إنسان ولا ماء ولا زرع إلا على

(١) هـ في الأصل : لهم .

صفة ما وجد وشاهد ، حتى ينفي وجود الروم والصقالبة وماء البحار والأحمر والأصفر من النبات ؛ فلما لم يجب ذلك أجمع ، وكان القضاء بذلك قضاء بالجهل ، بطل التعلُّق بمجرد الشاهد والوجود ، وزال جميع ما يسألون عنه من هذا الجنس .

باب الكلام على القائلين بفعل الطباع

فإن قال قائل : لم أنكرتم أن يكون صانعُ العالم طبيعةً من الطبائع وجب حدوثُ العالم عن وجودها ؟ قيل له : أنكرنا ذلك لأن هذه الطبيعة لا تخلو أن تكون معنى موجوداً أو معدوماً ليس بشيء . فإن كانت معدومة ليست بشيء ، لم يجوز أن تفعل شيئاً ، أو أن يكونَ عنها شيء ، أو ينسبَ إليها شيء ؛ لأنه لو جاز ذلك ، جاز وجود الحوادث من كل معدوم وعن كل معدوم ؛ لأن ما يقع عليه هذا الاسم فليس بذات ولا يختص ببعض الأحكام والصفات . فلو كان منه ما يحدث الأفعال أو يجب عنه ، لصحَّ ذلك من كل معدوم ؛ وذلك باطل باتفاق .

وإن كانت الطبيعة التي نسبَ إليها السائلُ حدوثَ العالم وعلقه بها معنى موجوداً ، لم تخلُ تلك الطبيعة الموجبة عندم لحدوث العالم من أن تكون قديمةً أو مُحدثَةً . فإن كانت قديمة ، وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة ؛ لأن الطبيعة لم تزل موجودة ، ولا مانع من وجود الحوادث الموجبة عنها ، فيجب وجودها مع الطبيعة في القِدَم ، كما يجب اعتماد الحجر مع وجود طبعه ، وإحراق النار ، وانحلال الطبع ، والإشكار مع وجود طبع النار ، والسقمونيا ، والشراب ، إذا لم يمنع من ذلك مانع ؛ فكذلك يجب وجودُ العالم في القِدَم ، وإن كان مُحدثاً مع وجود الطبع الكائن عنه عندم ، إذا لم يمنع من ذلك مانع . وفي إطباقنا وإيائهم على استحالة قِدَم الحوادث دليلٌ على أنها لا يجوز أن تكون حادثة عن طبيعة قديمة .

[١١ ظ] فإن قالوا : هذا يلزمكم في قولكم إن صانع العالم لم يزل قادراً على إيجادهِ ؛ لأن قدرته على الإيجاد قديمة ، قلنا لا يجب ذلك من وجهين :

أحدهما أننا نحن لا نزعِم أن القديم ، سبحانه ، قادرٌ بقدرة في الأزل على أن تكون الأفعال مع القدرة ؛ وإنما نقول إنه قادر على أن يستأنف الأفعال وعلى أن يحدثها في زمان قد كانت

قبله معدومة ؛ ومحال أن تكون قدرة على ما لم يكن معدوما قبل وجوده ؛ فلم يجب قدم الأفعال لقدم القدرة عليها .

والأمر الآخر أننا نحن لا نزعم أن قدرة القديم ستبخره علة للأفعال ، ولا موجبة لها ، حسب ما تقولونه أتم في إيجاب الطبع لحدوث ما يحدث عنه ، وكونه علة له ، ووجوب كونه عنه . ولا نحيل أن توجد قدرة القديم في الأزل ، وهو غير فاعل بها ، وإن كانت على صفة ما يصح أن يفعل بها ، وكان هو ، تعالى ، على صفة من يصح أن يفعل بها ، وكان المعدوم المقدور مما يصح أن يخرج إلى الوجود ، ولا مانع يمنع من خروجه ؛ لأن قدرته ليست بعلة ولا سبب لمقدوره ولا موجبة له ؛ وأنتم تزعمون أن الطبع الكائن عنه العالم ، وكل طبع كان منه أمر من الأمور ، موجب لما يحدث عنه ومتنضيه له ، إذا لم يمنع من ذلك مانع ؛ فبان الفرق بين قولنا وقولكم .

وكذلك الجواب إن ألزموا هذا الإلزام في إرادة الله تعالى للأفعال ، وإن كانت قديمة عندنا ؛ لأنها على قولنا إرادة لكون الفعل على التراخي ؛ ولأنها ليست علة لوجود المراد . فإن قالوا : إن هذا الطبع القديم هو شيء لا شيء عالم قادر ليس بموجب للفعل ولا علة له ، بل يفعل بالقدرة والاختيار ، أقرّوا بالحق وصانع العالم الذي نُتِيتُهُ ، وإن خالفوا في تسميته طبعاً ، وكان هذا عندنا محظوراً بالشرع لا بالعقل .

وإن كان الطبع المحدث للعالم مُحدثاً ، فلا يخفى أن يكون حادثاً عن طبع أولاً عن طبع ؛ فإن كان حادثاً عن طبع أوجبته ، وجب أيضاً أن تكون تلك الطبيعة كائنة حادثة عن طبيعة أخرى أوجبتها ، وكذلك القول في طبع الطبع أبداً إلى غير غاية ؛ وهذا يحيل وجود العالم ؛ لأنه متعلق بوجود ما لا غاية له ؛ وقد ثبت استحالة خروج ما لا غاية له إلى الوجود ، كما ثبت استحالة اجتماع الحركة عن المسكان والسكون في المحل الواحد معاً . فسكاً يجب استحالة وجود العالم وحدوثه ، لو علّق باجتماع الحركة عن المسكان والسكون فيه أيضاً معاً ، فلذلك أيضاً يجب استحالة وجوده وحدوثه ، إذا علّق بوجود طبيائع هي حوادث لا غاية [١٢] لها ؛ وفي صحة وجود العالم وحدوثه دليل على فساد هذا القول .

وإن كانت الطبيعة الموجبة لحدوث العالم حادثة لا عن طبيعة أوجبتها ، جاز أيضاً .

حدوثُ العالم لا عن طبيعة أوجبه ، وحدوثُ الإسكار ، والإحراق ، والتبريد ، والتسخين ، وسائر الحوادث لا عن طبيعة ؛ كما أنه لو جاز حدوثُ مُحدثٍ واحدٍ لا من مُحدثٍ بل جاز حدوثُ سائر الحوادث لا من مُحدثٍ ؛ وهذا يبطل قولهم بإثبات طبيعة حدث العالم عنها . وعلى أن هذه الطبيعة ، إن كانت مُحدثّة ، فلا تخلو أن يكون أحدثها مُحدثٌ أو لا ؛ فإن كانت حادثة من مُحدث ، فلا تخلو أن يكون أحدثها أحدثها بطبع أو بغير طبع ؛ فإن كان أحدثها بطبع وكان طبعه أيضاً مُحدثاً ، وجب أن يكون لطبعه مُحدثٌ ، ولِمُحدثه طبعٌ مُحدثٌ له مُحدثٌ أبداً ، إلى غير غاية ؛ وذلك محال . وإن كان مُحدثٌ الطبيعة أحدثها بغير طبع ، جاز حدوث العالم أيضاً من مُحدث ليس بنى طبع ؛ وبطل إثبات الطبع . وإن كان مُحدثٌ الطبيعة التى حدث العالم عنها قديماً ، وكان طبعه قديماً ، وجب قدم الطبيعة وقدم العالم السكّان عنها على ما يبتاه من قبل هذا ؛ وهذا ظاهر فى أنه لا يجوز أن يكون العالم حادثاً عن طبع من الطبائع .

وأما قول من قال إن العالم بأسره مركّب من الطبائع الأربع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فإنه باطل من وجوه : أحدها أن هذه الطبائع أعراضٌ مُحدثّة متضادة على الأجسام ؛ لأنه محال اجتماع الحرارة مع البرودة فى محل واحد ؛ فيجب حدوث الحرارة بعد بطلان البرودة ، وكذلك الرطوبة بعد اليبوسة ؛ فهذه الطبائع جارية مجرى الحركة والسكون والسواد والبياض وسائر الأعراض المتضادة ؛ فيجب حداثتها واستحالة كونها قديمة أو بعضاً لكلىة حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة قديمة أزلية ؛ لأن المُحدث لا يجوز أن يكون بعضاً للقديم ، كما لا يجوز أن تكون جزئيات الحركة والسكون منفصلاتٍ عن كلياتٍ قديمة ؛ فوجب القضاء على حدوث هذه الطبائع وأنها حادثة من غير طبائع . فكذلك جائزٌ حدثُ سائر العالم عن غير طبيعة .

وعلى أنا قد بينّا أن هذه الأجناس أعراض ، وبينّا أن الأعراض لا يجوز أن تفعل شيئاً ؛ لأن الفاعل لا يكون إلا حياً عالماً قادراً قاصداً ، إذا كان فعله مُحكماً ؛ فلم يَجْزُ أن تكون هذه الطبائع فاعلة للعالم .

ومما يدل على استحالة قدم هذه الطبائع أنها لو كانت قديمة ، وكان العالم حادثاً عنها ،

لوجب قدمه مع قدمها على ما يئناه من قبل ؛ إذ لا مانع يمنع من كونه معها . [١٢ ظ]
فإن قالوا : كذلك نقول ، قيل لهم : فإذا كان الطبع قديماً أزلياً ، وكان الكائن عنه قديماً
أزلياً ، فلم كان أحدهما بأن يكون موجباً للآخر وسبباً له أولى من أن يكون المسبب سبباً
وعلة ؟ فلا يجدون في ذلك متعلّقاً .

وإن قالوا : العالم مُحدث التركيب والتصوير عن اجتماع هذه الطبائع واختلاطها دون
وجود ذواتها ، قيل لهم : فخبرونا عن اختلاط هذه الطبائع وامتزاجها : أهو هي أم معنى
سواها ؟ فإن قالوا : هو هي ، قيل لهم : فهي قديمة الأعيان ؛ فيجب قدم تركيب العالم
وتصويره لقدم الاختلاط ؛ وإن قالوا : معنى سواها ، قيل : أقديماً هو أم مُحدث ؟ فإن قالوا :
قديم ، قيل لهم : فيجب قدم التصوير والتركيب لقدم الاختلاط الموجب لذلك ، وإن قالوا :
مُحدث ، قيل لهم : أفمن طبع حدث أو من غير طبع ؟ فإن قالوا : من طبع غير الطبائع الأربع ،
أقروا بطبع خامس ، وتركوا قولهم ؛ وإن قالوا : بغير طبع ، قيل لهم : فما أنكرتم من جواز
حدوث تركيب العالم وسائر الأشكال بغير طبع ؟ فلا يجدون من ذلك مخرجاً .

ويقال لهم : كيف اجتمعت هذه الطبائع الأربع وتركت في الأجسام ، وهي لم تزل
متنافرة متباينة ، حيز كل واحد في القدم غير حيز صاحبه ، وطبع كل شيء منها البعد
عن صاحبه والنفور عنه ؟ وهل يجوز أن يجتمع شيان ، أحدهما ثقيل يهوى وينزل بطبعه ،
والآخر خفيف متصاعد بطبعه ، من غير جامع يجمعهما وقامع يقمعهما على الاجتماع ، لأن
ما هذا سبيله متى لم يقهر على الاجتماع لم يزدد من الاجتماع والتقارب إلا بعداً ؟ فإن قالوا :
ها هنا صانع أو طبيعة قهرت هذه الطبائع على الاختلاط والاجتماع بعد التنافر والتباعد
والتضاد ، تركوا قولهم ، وأثبتوا طبعاً خامساً وصانعاً غيرها ؛ وإن أجازوا ذلك بغير صانع ،
ألزموا اجتماع الخفيف والثقيل ، والمنحدر والمتصاعد ، بغير سبب ولا جامع ، بل بسجيتيها وسوّم
أنفسهما ؛ ولا فصل في ذلك .

وأما اعتلالهم بأنهم لم يجدوا جسماً يخلو من هذه الطبائع الأربع ، فوجب أن تكون
الأجسام مركبة منها ، فإنه يوجب عليهم أن تكون الأجسام مركبة من النور والظلام
والألوان والطعوم والروائح والحركات والسكنات وسائر ما لا تنفك منه الأجسام ؛ وفي بطلان
ذلك دليل على بطلان ما قالوا .

ومما يدل أيضاً على فساد ما يذهبون إليه من إثبات فعل الطبائع أنه لو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والرّى وغير ذلك من الأمور الحادثة واقعة عن طبيعة من الطبائع ، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه ؛ فإن كان هو نفس الجسم [١٣ و] وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والرّى ، ومجاورة كل جسم يوجب التبريد والتسخين ، لقيام الدليل على أن الأجسام كلها من جنس واحد ؛ وقد علم أن الشيء إذا أوجب أمراً ما وأثر تأثيراً ما ، وجب أن يكون ما هو مثله وما جانسه موجباً لمثل حكمه وتأثيره ، كالسوادين الموجودين بالحل ، والحركتين في الجهة الواحدة ، وما جرى مجراها من الأجناس ؛ وفي العلم باختلاف ما يحدث عند تناول هذه الأجسام دليل على أنه لا يجوز أن يكون الموجب لشيء منه بعض الأجسام الذي هو مجانس لسائرهما ، وأن الشبع والرّى والإسكار لو وجبت عن تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب والفث والخنظل وأن يحدث الرّى والإسكار عند شرب الخل والبلسان وسائر المائعات والجامدات أيضاً ، لأنها من جنس الطعام والشراب .

وإن كان ذلك الطبع الذي يورثون إليه عرضاً من الأعراض فسد إثباته فاعلاً من وجوه : أحدها أن الأعراض لا يجوز أن تكون فاعلة ، كما لا يجوز أن تفعل الأفعال الألوان والأكوان وغيرهما من أجناس الأعماض ، وكما لا يجوز أن يصنع دقائق المحركات من الصياغة والنساجة والكتابة شيء من الأعراض ، ولا الميت ولا الجماد . وعلى أنه لو جاز وقوع هذه الأفعال من الشبع والرّى والإسكار والصحة والإسقام من الأعراض ، لجاز وقوعها من الموات ؛ ولو جاز ذلك ، لجاز أن نفعل نحن جميع ذلك ؛ لأننا قادرون عالمون مُريدون ؛ فوقع هذه الأفعال من الحي العالم القادر أقرب في عقل كل عاقل من وقوعها من الأعراض والموات ؛ وفي تعذر ذلك علينا دليل على أنه أشد تعذراً على من قَصُرَ عن صفتنا ؛ ولأن هذه الأمور لو كانت حادثة عن طبائع ، هي أعراض موجودة بهذه الأجسام المطبوعة نحو النار والطعام والشراب ، لم تخل تلك الأعراض من أن تكون موجودة بالأجسام عن طبيعة أو غير طبيعة ، فإن كانت موجودة بها عن طبيعة أخرى وجب تعلق ذلك بما لا غاية له ، كما بيناه من قبل ؛ وإن كانت موجودة عن غير طبيعة ، جاز أن تحتل أيضاً الأجسام

وجود الإسكار والشبع والرى عن غير طبيعة توجب ذلك ؛ وهذا يبطل إثبات الطباع إبطالا ظاهراً .

ويقال لهم أيضاً : خبرونا عن هذه الطبائع من أى أجناس الأعراض هى ؟ ومن أى قبيل هى ؟ فلا يجدون إلى ذكر شئ سبيلاً .

ومما يدل على فساد فعل الطباع أيضاً أنه لو جاز وقوع بعض [١٣ ظ] الحوادث من الشبع والرى ، والصحة والسقم ، واللذة والألم ، من طبع ليس بحى ولا قادر ولا قاصد ، لجاز وقوع الإرادة والنظر والكتابة ودقائق الصياغة والتجارة من طبع وعن طبع ليس بحى ولا قادر ولا عالم ؛ كما أنه لو جاز استغناء بعض الحوادث عن تحديث لجاز غنى سائرهما عن ذلك ؛ فلما كان جهة تعلق الإرادة بفاعل حى قادر هى كونها فعلاً حادثاً دون كونها إرادة ، ثبت أن سائر الحوادث المشاركة للإرادة فى وصف الحدوث محتاجة إلى ما تحتاج إليه الإرادة من فاعل حى قادر .

ومما يدل أيضاً على إبطال قولهم بفعل الطبائع علمنا بوجوب وجود كل معلول بعلة ، كلما وجدت وتكررت ، وكما وجد مثلها ، ووجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها ، على قول من أثبت السبب والمسبب . ألا ترى إلى وجوب كون العالم عالماً بالشئ والمريد مريداً له كلما تكررت له الإرادة والعلم له وجد به أمثالها فى كل وقت وزمان ، ولم يَجْزُ أن توجد به علة الحكم فى بعض الأماكن والأزمان ولا يوجد الحكم ؟ وكذلك يجب عند القائلين بتولد الألم عن الضرب وذهاب الجسم عند الدفعة أن يكثر عند كثرة أسبابهما ويشتد عند كثرة الضرب والاعتماد والدفع . وكذلك يجب لو كان الإسكار والشبع والرى ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقى والتسميد ونحو الشمس ، لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله ؛ فكان يجب أن يزيد الزرع وينمى ، وإن بلغ حد النهايه فى مستقر العادة ، إذا أديم سقيه وأكثرت تسميده وإظهاره للشمس ، حتى يزيد أبداً وينمى ، وأن توجب له هذه الأمور الزيادة ، فى غير إبان الزرع وحينه ، كما توجب ذلك فى وقت عادة خروجه . وفى علمنا أن السقى والتسميد يعود بتلفه ، إذا بلغ مقداراً ما ، وأنه لا يوجب له فى ذلك غير حين نمائه ، دليل على سقوط ما قالوه . وكذلك فلو أن الإنسان أكل وشرب فوق شبعه ، لم يحدث له أبداً من الشبع والرى ما يحدث عند

الحاجة إلى تناول الطعام والشراب ، بل يصير ذلك ضرراً والمآل . وإذا كان هذا هكذا وجب بطلان ما قالوه ، وفسد أن تكون الطبائع التي في هذه الأشياء بزعمهم موجبةً لهذه الأمور ، لا على حد إيجاب العلة للحكم ، ولا على سبيل ما تولد عن سبب يوجبُه ، على مذهب أصحاب التولد . وقد ثبت أيضاً بما قدمناه أنه لا يجوز أن تكون الأعراضُ فاعلةً للأفعال ؛ فبطل ما يثبتونه من [١٤ و] فعل الطبائع أو إيجابها لهذه الحوادث .

فأما ما يهذون به كثيراً من أنهم يعلمون حسّاً واضطراباً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب ، فإنه جهل عظيم . وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه سكراناً ومحترقاً ومتغيراً عما كان عليه فقط ؛ فأما العلم بأن هذه الحالة الحادثة المتجددة من فعل من هي ، فإنه غير مشاهد بل مُدْرَكٌ بدقيق الفحص والبحث : فمن قائل إنه من قديم مخترع قادر ، وهو الحق الذي نذهب إليه ؛ ومن قائل يقول إنه من فعل الإنسان الذي جاور النار وتناول الشراب ومتولدٌ عن فعله الذي هو سبب الإحراق والإسكار ؛ ومن قائل يقول إنه فعل الطبع في الجسم ، ولا أدري أهو نفس الجسم المطبوع أم معنى فيه ؛ ومن قائل يقول إن الطبع عرض من الأعراض ؛ فكيف يُدْرَك حقيقة ما قد اختلف فيه هذا الضرب من الاختلاف ، بالمشاهدة ودْرَك الحواس ؟ ولو جاز لزاعم أن يزعم أنه يعلم صحة فعل الطبع في الجسم لما حدث من هذه الأمور ، اضطراباً ، لجاز لنا أن ندعى أنا نعلم كذب مدّعى ذلك اضطراباً ، وأنه هو مضطرٌ إلى ذلك ؛ وهذا مما لا حيلة لهم في الخلاص منه . وقد ثبت أن ما يُعلم بالضرورة ودْرَك الحواس لا يجوز أن يجتمع على جحدِهِ وإنكاره قومٌ بهم تثبت الحجة وينقطع العذر ، كما لا يجوز مثل ذلك في جحد وجودنا السماء فوقنا والأرض تحتنا ، وسماع كلام السائل لنا في هذا الباب ؛ وفي جحد أكثر العالم والأمم لفعل الطبائع والعلم بهذه الطبائع أصلاً دليلٌ على جهل مدّعى هذه الدعوى .

وعلى أن كثيراً من المتكلمين ينكر العلم بوجود حوادث هي إحراق وإسكار من جهة الاضطراب ؛ فكيف يُعلم حدوثها من مُحدثٍ بعينه وعن شيء بعينه اضطراباً ؟ وكثير من الناس يجهلون وجود هذه الأعراض وأعيانها ، فكيف يُضطرون مع ذلك إلى العلم بفاعلها ؟ وعلى أن سائر المتكلمين وأهل التحصيل قد أطبقوا على أن حدوث الشيء وكونه عن عدم

لا يُعلم اضطراباً : فكيف يُعلم بمن حدث ؟ وعن أى شيء حدث اضطراباً ؟ والعلم يحدث الشيء وما حدث عنه فرعٌ للعلم بأنه مُحدث ؛ فإذا لم يَعْلَمْهُ مُحدثنا ، اضطراباً ، ولم يشاهده معدوماً قبل وجوده وموجوداً بعد عدمه ، فكيف يُضطر إلى العلم بمُحدثه ، لولا الغفلة والنهاب [١٤ ظ] عن التحصيل ؟

ويقال لهم في هذا أيضاً : لو قال لكم قائل من المعتزلة القائلين بالتولد : إننى أعلم حدوث الألم وذهاب السهم والحجر متولدين عن الرمي والدفع والاعتماد ؛ وكذلك السكر والقطع وتأليف الأجسام عند حركات البدائين واعتمادهم ؛ وإننى أشاهده وأحسّه ، اضطراباً ، هل كان في دعواه ذلك إلا بمنزلةكم في ادعاء فعل الطباع ؟ لأنه يقول : وَجَدْتُ هذه الأمور تحدث عند الرمي والاعتماد والضرب والرجم والصكّة وأحسُّ ذلك ، فيتعلق في ذلك بمثل حابه تعلقتم ؛ فإن سَوَّغوه ذلك ، صاروا إلى إثبات التولد وتركوا القول بفعل الطباع ، وإن امتنعوا منه لم يجدوا إلى الفصل سبيلاً .

وتعارضُ المعتزلةُ في القول بتولد هذه الأمور عن الصكّة والضرب والرمية بقول المثبتين للطباع ؛ فلا يجدون في ذلك فصلاً .

وإن قال أصحاب الطباع : قد توجد هذه الحركات والاعتمادات أحياناً غير متولدة ، لما ادعته المعتزلة ؛ فبطل أن تكون متولدة في حال من الأحوال ، يقال لهم : وكذلك قد يوجد تناولُ الشراب ومجاورةُ النار أحياناً مع عدم الإحراق والإسكار ؛ فبطل أن يكون الإحراق واجباً عن فعل الطباع . فإن قالوا : إنما تفعل طباعُ الأغذية والأدوية مع عدم المانع لها ، قيل : وكذلك إنما تتولد هذه الأسبابُ مع عدم الموانع من مسبباتها ؛ ولا فصل في ذلك .

فأما قول كثير من هؤلاء إن للفلك طبيعةً خامسةً ليست بحرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، فإنه أيضاً قول باطل لا حجةَ عليه ؛ فيقال لهم . لِمَ قُلْتُمْ ذلك ؟ وما دليلكم عليه ؟ فإن قالوا : لأننا وجدنا الفلك يتحرك حركةً دوريةً أبداً سرمداً ، ولا يصح أن يتحرك في جهات العالم الست ، ولا أن يقف ويسكن بدلاً من الحركة ، فوجب أن تكون له طبيعةً خامسةً ؛ لأن الدّال على طبائع الأجسام حركاتها في جهة العلو والسفل ، فيقال لهم :

لم قلتم هذا ؟ وما الحجة فيه ؟ وما يدريكم أن الفلك لا يجوز أن يسكن يوماً ما ، ولا أن يتحرك حركة مستقيمة في إحدى الجهات الست ، وإن كنتم لم تجدوا ذلك قط ؟ فإن قالوا : لأن ذلك لو جاز لجاز أن يتحرك الماء والأرض سوّم أنفسهما إلى فوق ، وأن تتحرك النار سوّم نفسها إلى أسفل ، قيل لهم : ما أنكرتم من جواز ذلك ، إن كان ها هنا متحرك يتحرك سوّم نفسه بغير محرك يحركه ؟ وما في وجودكم لتعذر هذا اليوم^(١) ما يدل على استحالة . [١٥] ثم يقال لهم : ما الدليل أولاً على أن ها هنا متحركاً يتحرك سوّم نفسه بغير محرك يحركه ويخترع فيه الحركة أو من غير أن يكون قادراً على تحريك نفسه ومختاراً لذلك ؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلاً .

ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالكم هذا استواء طبع الهواء والنار والماء والأرض ؛ لأن النار والهواء يتحركان أبداً صُعداً سوّم أنفسهما ، ولا يتحركان في غير هذه الجهة ؛ فيجب استواء طبعهما لاستواء حركتهما ، إن كان اختلاف الحركات دالاً على اختلاف الطباع ؛ وكذلك يجب اتفاق طبع الماء والأرض لاتفاق حركتهما إلى جهة السفلى ؛ وهذا ترك قولهم إن الماء رطب ، والأرض يابسة ، والهواء رطب ، والنار يابسة . فإن قالوا : الأرض أقرب حركة من المركز من الماء ، فوجب اختلاف طبعهما ، قيل لهم : فوجب مخالفة طبع الصفحة التي نحن عليها من الأرض لطبع الصفحة التي تلي المركز ؛ لأن ذلك أقرب حركة إلى المركز ؛ وكذلك القول في تركيب الصفحات ؛ وهذا ترك قولهم .

ويقال لهم : ويجب على اعتلالكم هذا أن تقضوا على اتفاق طبع كليّة الماء والأرض والنار والهواء ؛ لأن من طبع كليّات هذه الأشياء الوقوف في عالمها الذي هو موضع مركزها وأن لا تتحرك عنه ؛ فإن صاروا إلى ذلك تركوا قولهم ، وإن قالوا : اتفاق كليّات هذه الأشياء في السكون في مراكزها ومواضع كليّاتها لا يدل على اتفاق طباعها ، قيل لهم : وكذلك اختلاف حركات جزئياتها الموجودة في عالمنا لا يدل على اختلاف طباعها ؛ ولا فصل في ذلك .

ويقال لهم أيضاً : يجب على موضوعكم هذا أن يكون طبع جزئيات هذه الأشياء مخالفاً

(١) في الأصل « وما » بدل ما ؛ وهو في أغلب الظن خطأ به لا يستقيم المعنى .

لكليّاتها ، وأن تكون طباعُها خلافَ طبيعِ كليّاتها ؛ وذلك أن من شأن هذه الجزئيات الموجودة في عالمنا الحركة ومن شأن كليّاتها السكون والوقوف ؛ فيجب لذلك اختلافُ طباعِ الجزئيات والكليات ؛ فإن سهرنا على ذلك تركوا قولهم ؛ وإن أبَوْه قيل لم : فما أنكرتم أيضاً من اتفاق طبع الفلك والنار والهواء والماء والأرض ، وإن اختلفت حركات هذه الأمور ؟ فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلاً .

باب الكلام على المنجّمين

[١٥ ظ] إن قال قائل : فما أنكرتم أن يكون صانع هذا العالم ومصورُّه ومدبِّرُّه ونافعه وضارُّه ومبتليه الأفلاك السبعة التي هي الطوائع : الشمس والقمر وزُحل والمريخ والمشتري والزهرة عطارد ؟ قيل له : أنكرنا ذلك لعلمنا بحدوث هذه النجوم ، وأنها جاريةٌ مجرى سائر أجسام العالم ؛ وذلك أنه قد جاز عليها من الحدِّ والنهاية والتأليف والحركة والسكون والانتقال من حال إلى حال ما يجوز على سائر أجسام العالم ؛ فلو جاز أن تكون قديمة ، مع ما وصفنا ، لجاز قدمُ سائر الأجسام .

والدليل على حدوث هذه الأفلاك علمنا بأن الشمس تكون في برج الحمل ، ثم تنتقل إلى برج الثور ، ثم إلى غيرها من البروج ؛ وقد علمنا أنها لا تجوز أن تكون كائنة في برج الحمل ومتحركة إليه لِعَيْنِهَا ونفسها ؛ لأن ذلك لو كان كذلك ، لم تُعَلِّمْ نَفْسُهَا إلا وهي كائنة في برج الحمل ، ولوجب أن تكون لم تزلْ كائنة فيه لِعَيْنِهَا ، ولا تزال كذلك وأن يستحيل خروجُها عنه وانتقالُها منه ، إذ كانت كائنة فيه لِعَيْنِهَا ، كما أنها إذا كانت قديمة لِعَيْنِهَا وجوهراً لِعَيْنِهَا استحالةُ خروجها من القدم والجوهريّة ؛ وفي علمنا لخروجها من كل برج إلى غيره وأن كونها فيه مصادُّ لكونها في غيره دليلٌ أنه لا يجوز أن يكون كونها في هذه البروج قديماً ؛ لأن ذلك لو كان كذلك ، لوجب أن تكون في برج الحمل في حال كونها في برج الثور ، ولم تكن بأن تكون في أحد المكانين بأولى من أن تكون في الآخر ، إذا كان كونها فيهما قديماً لم يزلْ موجوداً ولا يزال كذلك موجوداً ؛ وإذا لم يَجُزْ ذلك ثبت حدوثُ حركات هذه الأفلاك وأكوانِها ، وثبت بذلك حدوثُها ؛ لأنها عندنا وعندهم لم

توجد قط منفكة من هذه الأكوان ؛ وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه مُحَدَّثًا . وقد أفسدنا من قبل قول من زعم أن الحوادث لا أول لها بما يُغنى عن رده ؛ فوجب القضاء على حدوث هذه الأجسام ، وقد قام الدليل على أن الجسم المُحَدَّث لا يصح أن يفعل في غيره ، وأنه لا توجد أفعاله إلا في نفسه ؛ فلم يَجْزُ أن تكون هذه الآثار الأرضية من فعل الأفلاك ؛ إذ ليست هذه الأفعال موجودة بذواتها .

وعلى أن هذه الأفلاك ، إذا ثبت حدوثها بما وصفناه ، فلا تخلو من أن يكون لها مُحَدِّث مدبرٌ ، أو لا يحدث لها ولا مدبرٌ ، فإن لم يكن لها مُحَدِّثٌ ، جاز وقوع الآثار الأرضية والعلوية وسائر الحوادث من غير مُحَدِّث هو فلك أو غيره ؛ وإن كان لها مُحَدِّثٌ ، فلا يخلو أن يكون أحدثها بالطبع أو بالقدرة والاختيار ؛ فإن كان أحدثها بالطبع ، وجب أن تكون قديمة لقدم الطبع الذي وَجِبَتْ عنه ، على ما بيناه ، وخرجت عن أن تكون [١٦ و] مُحَدَّثَةٌ ؛ وقد يفسد ذلك من قبل ، وجاز أن تكون سائر الحوادث والتأثيرات حادثة بطبع ذلك الصانع المُحَدِّث لهذه الأفلاك دون طباع هذه الكواكب ؛ فتكون كل الحوادث واقعة بطبع ذلك الفاعل ؛ وإن كان أحدثها بالقدرة والاختيار ، فلا يخلو أن يكون قادراً على ألا تكون الحوادث التي يوجبون وجودها عند كون الشمس في برج الثور .

ومقابلتها لما قابلته ، أو غير قادر على ذلك ؛ فإن كان غير قادر عليه وجب ممانعة هذه الأفلاك له وغلبتها إياه ؛ وذلك يقتضي نقصه وحدوثه ؛ وإن كان صانعها قادراً على المنع من وجود هذه التأثيرات مع وجود الأفلاك ومقابلتها وتربيعها وتسديسها وثبوت طبائعها ، ويقدر على إيجاد غيرها من الحوادث ، بطل أن تكون لهذه الكواكب أفعال وتأثير وطباع توجب حدوث ما يحدث في عالمنا ، وثبت أن ذلك أجمع فعل فاعل قادر مختار ، يُحَدِّثه إذا شاء ، ويتركه إذا شاء ؛ ومما يدل أيضاً على أنه لا يجوز أن تكون هذه التأثيرات والحوادث الأرضية والسموية من فعل هذه الكواكب أنها لو كانت من فعلها لم تَخُلْ من أن تكون فعلت هذه الأمور ، وهي قادرة عليها أو غير قادرة على ذلك ؛ فإن كانت غير قادرة على ذلك استحال وقوع الأفعال منها كما يستحيل وقوع القصد والاختيار وحل الأشكال وعمل الهندسة ودقائق الكتابة والنساجة والزرع والمساحة عندهم وعندنا ، ممن ليس بقادر ؛ وذلك لأن الفعل إنما تعلق بفاعل حي قادر من حيث كان فعلاً ؛ فإذا جاز وقوع بعض الأفعال

من غير قادر ، خرج جميعها عن الحاجة إلى التعلق بقادر ؛ وفي بطلان ذلك دليل على أنها لا تجوز أن تكون غير قادرة . وإن كانت قادرة على ما كان منها ومختارة له فلا يخلو كل واحدة منها ، قديمة كانت أو محدثة ، من أن يكون قادراً على ممانعة الآخر من فعله والاستبداد بوجود مراده دون مراد مخالفه ، أو لا يكون فيها قادراً على ذلك ، أو يكون بعضها قادراً على هذا وبعضها غير قادر عليه ؛ ويساق معهم دليل التمانع بعينه ، فإنه مفسد لقولهم وموجب لحدوث سائر هذه الأفلاك ؛ وفيه ترك تدبيرهم بقدمها .

فأما من قال من المنجمين إن هذه الكواكب محدثة وأنها حية قادرة قاصدة فإنه يجوز تمنعها ولحق العجز بها ، فإنهم لا سبيل لهم إلى العلم بكونها قادرة مختارة ؛ وما معهم فيه سوى الدعوى ؛ فيقال لهم : لم قلتم إن هذه الأفلاك حية قادرة ؟ فإن قالوا : لظهور ما ظهر من سيرها وقطعها البروج وكونها فيها على ترتيب ونظام وفي الأوقات المعلومة ، [١٦ ظ] قيل لهم : وما الدليل على أن هذه الحركات من فعلها وأنها قادرة عليها ، مع علمنا وإياكم بأنه قد يتحرك الحى والميت والقادر ومن ليس بقادر ، فما في ظهور الحركات منها ما يدل على أنها قادرة ؟ وما أنكرتم أن يكون صانعها خالقاً للسير وقطع البروج فيها ؟ فإن قالوا : الذى به نعلم أن ما يظهر من حركات الناس وتصرفهم فعلهم به نعلم أن سير هذه الكواكب وكونها في البروج فعلهم ؛ يقال لهم : لم قلتم ذلك ؟ وما أنكرتم أن يكون علم الإنسان بأن نفسه فاعلة لقيامه وقعوده وضروب تصرفه التعلق بقدرته هو وجوده لنفسه قادرة على ذلك ومختارة له ، وعلى خلاف صفته إذا دفع وسحب واضطر إلى حركة مثل حركة الحى والفالج ، وأن يكون علمه بأن غيره من الناس المتصرفين فى الصياغة والكتابة مختارون لذلك وقاصدون إليه وقادرون عليه ، يقع اضطراراً من وجه يلزم النفس العلم به ؛ لإننا قد نضطر إلى علم كون المرید منا مریداً والقاصد قاصداً ، وأنه بالصفة التى إذا كنا نحن عليها سُمينا قادرين ، عند أحوال تظهر منهم ليست بأسباب لكونهم قادرين ولا دالة على ذلك ، ولكننا نضطر عند مشاهدتها والعلم بها إلى كونهم قاصدين وأنهم بصفة القادرين على سبيل وضع العادة ومُستقرّها ؛ كما نضطر إلى خجل الخجل ووجل الوجل وشجاعة الشجاع أو جبن الجبان ، عند أمور تظهر منهم ليست بأسباب الشجاعة والجبن ولا دالة عليها ؛ ولكن العادة جارية بحصول العلم الضرورى بأحوالهم عند حصولها . وإذا كان ذلك

كذلك ، ولم نكن مضطرين إلى العلم بأن النجوم مختارةٌ قادرةٌ حيةٌ ولا عالين بذلك من جهة الاستدلال ، لفقد الدليل عليه ، ثبت أنه لا سبيل لهم إلى العلم بأنها حية قادرة .

وعلى أنه لو قال قائل : إن ما يظهر من حركات النجوم وسيرها ودوران الفلك على نمط واحد وسجية واحدة غير مختلفة يدل على أنها مجبولة على ذلك ، ومضطرة إليه ، ومطبوعة عليه ، على قول أصحاب الطباع ، لكان ذلك أقرب ؛ لأن المطبوع المجبول على الفعل من شأنه أن يكون ما يُضطر إليه على سجية واحدة ؛ وليس كذلك المتصرف باختياره ؛ لأنه يفعل الشيء وضده وخلافه ؛ فتأثيرات هذه النجوم لما تؤثره على سمن واحد يجرى مجرى تأثير النار والتلج للتسخين والتبريد على سجية واحدة ، وتأثير الطعام والشراب وما جرى مجرى ذلك ؛ فما ظهر من حركاتها أقرب إلى أن يدل على قول أصحاب الطباع .

فأما استدلال من استدلت منهم على حياة الفلك الأعظم وهذه الأفلاك التي دونه لعظم أجرامها [١٧ و] وضيائها وإشراقها وعلو شأنها ، فإنه من وساوس النفوس ؛ وذلك أن عظم الجسم وعلو مكانه وشدة إشراقه وضيائه لا يدل على كونه حياً ، وكذلك ظلمة الجسم ، ولطافته وصغر شأنه ، لا يدل على المنع من كونه حياً ، لأنه قد يكون المضيء العظيم غير حي ، والخسيس المظلم اللطيف من الأجسام حياً درأكا ، كالنرّ والبق وما جرى مجرى ذلك ؛ فلا تعلق في هذا .

وأما تعلقهم في إثبات تأثيرات هذه الكواكب بحسب الزمان عند قرب الشمس وبرده عند بعدها عن عالمنا وكون الاعتدال في زمن الخريف والربيع عند توسطها ، فإن ذلك أجمع لا يدل على أن ما يحدث في عالمنا من هذه الأمور من فعلها ، كما لا يدل حدوث التبريد والتسخين في الأجسام عند مجاورة الثلج والنار على أن ذلك من فعلها . وكل شيء نقضنا به على القائلين بفعل الطباع بهذا الاستدلال فهو بعينه ناقض لتعلق المنجمين به .

ومما يدل على ذلك أيضاً أن هذه الحوادث الأرضية لا تخلو أن تكون واجبة عن ذوات الأفلاك أو عن أكوانها في هذه البروج ؛ فإن كانت كائنة موجبة عن ذواتها وجب أن تكون سائر الأجسام موجبة لثل ما توجه هذه الأفلاك من هذه الآثار ، لقيام الدليل على تجانس الأجسام وتمائل جرم المشتري وزحل والشمس والقمر ؛ فكان يجب أن يكون

تأثير كل شيء منها كتأثير غيره سواء ؛ وكذلك سائر أجسام العالم . وعلى أنه لا بد أن تكون
ها هنا جهة من قبلها يصح العلم بأن ذوات هذه الأجرام وأنفسها توجب حدوث هذه الآثار ؛
وفي تعذر ذلك عليهم دليل على فساد هذه الدعوى ؛ وإن كانت هذه الحوادث إنما تحدث
عن أكون هذه الأجسام في تلك البروج فيجب أن يكون كون القمر والمشتري في برج
الحمل موجباً لما يوجب كونه الشمس فيه ؛ لأن كونه كل جرم ، نيراً كان أو غير نير ،
رطباً كان أو يابساً ، في المكان من جنس كون غيره فيه . ألا ترى أن كون الزئبق والتلسان
في القدح والمكان المغني من جنس كون الماء فيه ؟ وكذلك كون الجرة في المكان من جنس
كون قطعة الثلج فيه ؟ وإذا ثبت ذلك ، وجب أن يكون كون كل كوكب في برج من
هذه البروج موجباً لمثل ما أوجبه كون غيره فيه ؛ لأن الشئين المتماثلين يجب أن يكون
تأثيرهما والموجب عنهما واحداً . ألا ترى أنه لما كان كون القمر في برج الحمل من جنس
كون الشمس فيه ، وجب أن يصير كل واحد من الكونين في تلك المحاذاة وذلك البرج
بعينه ؟ فكذلك يجب أن يكون سائر موجبات الكونين واحداً . وكذلك السوادان
المتماثلان يجب أن يكون تأثيرهما [١٧ ظ] في الحمل والمنظر تأثيراً واحداً ؛ ولا يجوز أن يكون
أحدهما مشوداً والآخر مبيضاً . وكذلك الحرارتان والبرودتان لا يجوز أن تكون إحداها
مسخنة والأخرى مبردة . فإذا كان ذلك كذلك ، وجب أن يكون تأثير الشمس ، إذا كانت
في برج الحمل ، هو تأثير المريح وزحل إذا كانا فيه ، وأن يكون كوتنا نحن في ذلك البرج ،
لو وجدنا فيه ، أو بعض الحجارة موجباً من التأثير مثل الموجب عن كون الشمس فيه . وإن
لم يصح وجود نجم من هذه الطوائع في مكان الآخر وفلكه ، وجب أن يؤثر كون الشمس في
البرج والدقيقة في الدرجة ، إذا كانت مقارنة لزحل أو مقابلة لبعض الطوائع ، ما تؤثره إذا
لم تكن تلك في المقابلة والمقارنة . وفي إجماعهم على بطلان ذلك دليل على أن هذه التأثيرات
لا يجوز أن تكون واجبة عن ذوات هذه الأفلاك ، ولا عن ذوات أكونها في البروج ،
ولا كائنة عنها على سبيل الطبع ، ولا على وجه القدرة والاختيار ، فلا معنى إذن لنسبة هذه
الآثار إلى الأفلاك .

فإن قال قائل منهم : ما أنكرتم أن يكون تعلق هذه الآثار بالأفلاك ونسبتها إليها على
موجب تعلق الحكم بالعلة ونسبتها إليها ، وذلك ككون العالم عالماً ، والقادر قادراً ، والمتحرك

متحركاً ، الواجب عن العلم والقدرة والحركة ، لا على سبيل الفعل ولا على سبيل الطبع ؟
قيل له : لا يجب ما قلته من وجوه .

أحدها أن الحكم عندنا الذي زعمت أنه موجب عن العلة ليس هو شيئاً غير العلة ؛
بل كون العالم عالماً ، والمتحرك متحركاً ، ليس بمعنى أكثر من وجود الحركة والعلم فقط ؛
فيجب على هذا ألا تكون هذه الحوادث الكائنة في الأرض معنى سوى ذوات الكواكب
أو كونها في تلك البروج ؛ وهذا جهل لا يصير أحد إليه .

والوجه الآخر أن الحكم الواجب عن العلة لا يصح أن ينفصل عن العلة ولا عن
الذات التي توجد بها العلة ؛ فلذلك لم يَجْزُ أن تكون الحركة موجبة لكون غير من وجدت
به متحركاً ؛ وكذلك العلم والإرادة وسائر ما يُوجب حكماً لا يجوز أنه يوجب حكماً في غير
محل ؛ فيجب إذا كان ذلك كذلك ألا توجب أنفس هذه الأفلاك وكونها في البروج شيئاً
من التأثيرات إلا في أنفسها ومواضع أكوانها ، وفي العلم بانفصال هذه الأفعال عن ذوات
البروج ومحل أكوانها دليل على فساد تشبيههم ما ادعوه بالعلة والحكم .

فإن قالوا : أفليس الفعل والعدل والتفضل يوجب كون الفاعل فاعلاً والمعدل عادلاً ،
وإن لم يُوجد ذلك في محله ؛ لأن الفعل والعدل من الله تعالى منفصل من ذاته تعالى ؟ قيل
لهم : ليس للفاعل بكونه فاعلاً وعادلاً حكم أكثر من وجود الفعل والعدل منه ؛ [١٨٠]
وليس يتغير حكم نفسه بوجود الفعل ؛ كما يتغير حكم من ليس بعالم ولا مرید بوجود العلم
والإرادة ؛ فسقط ما سألتكم عنه .

فإن قال منهم قائل : ما أنكرتم أن يكون تعلق هذه الحوادث بالأفلاك على حسب
تعلق الفعل المتولد بما ولده من الأسباب ؟ قيل : أنكرنا ذلك لأمرين :
أحدهما أن التولد عندنا باطل ، غير ثابت في أفعال الخلق ولا في أفعال الخالق تعالى ،
فلا معنى لتشبيه الأمور به .

والوجه الآخر أن هذه الحوادث لا تخلو أن تكون متولدة عن ذوات الأفلاك
وجواهرها أو عن أكوانها في البروج ، فإن كانت متولدة عن ذواتها ، فقد ثبت عند كل
أحد ممن ينفي التولد ومن يثبت أن ذوات الأجسام لا تولد شيئاً . وعلى أنه لو جاز توليدها
لهذه التأثيرات لوجب توليد الشمس لمثل ما يولده القمر وتوليد الصخور الصلاب وسائر

الأجسام لما تولد ذات هذه الأفلاك ، لأنها كلها من جنس واحد ، وهذا باطل عندنا وعندهم .

وإن كانت هذه الحوادث متولدة عن أكوان هذه الأفلاك في البروج وجب أن يكون كون الشمس في برج الحمل مولداً لما يولده كون المشتري والقمر فيه ، وذلك باطل عندهم . وإنما وجب ذلك لما قلناه من وجوب تجانس هذه الأكوان في المكان الواحد مع تغير الكائنين فيه ، وفي بطلان هذا دليل على فساد ما ظنوه من ذلك . ويجب ، إن لم يصح كون الشمس سائرة في برج القمر وكائنة في الدقائق التي يكون فيها القمر ، أن يكون كون الشمس في تلك الدقيقة من فلَكها ومن البروج مؤثراً لذلك الحادث ، متى وجد ، سواء كان في مقابلة الكائن فيه شيء أو لم يكن ، وسواء رتب الكوكب أوسدسه ، لأن الكوكبين في ذلك المكان لا شك من جنس واحد ، فبطل بذلك ما قالوه .

.. وعلى أن الفاعل في غيره على سبيل التولد لا يفعل فيه إلا بأن يماسه أو يماس ما ماسه ؛ ومحال عند أصحاب التولد أن يُخترع فيه الفعل اختراعاً بغير مماسة له ولا مماسة لما ماسه ؛ فيجب ، إذا كان كذلك ، ألا يصح فعل هذه الأفلاك فينا وتأثيراتها في أنفسنا وعالمنا ، إلا بأن تماسنا أو تماس ما ماسنا ؛ لأنه لو جاز أن تفعل فينا بالتولد على غير هذه السبيل ، لجاز وصح أن نفعل نحن أيضاً فيها تأثيرات وحوادث من غير أن تماسها أو تماس ما ماسها ؛ وفي تعذر ذلك واستحالة دليل على استحالة فعل هذه الكواكب فينا على هذه السبيل ؛ وإذا بطل ذلك صح أنه [١٨ ظ] لا فعل ولا تأثير لهذه الكواكب والأفلاك بمحال بته .

فأما من أقر منهم بالإسلام ، وأذعن لحدوثها ، وأنها متعلقة بمحدث أحدثها ، وزعم أن الله تعالى جعلها دلالة على ما يحدث في العالم في أوقاته ، فإنه أيضاً خبطٌ وتخليطٌ ؛ لأن الدليل المتعلق بمدلوله لا بد أن تكون جهة تعلقه به معروفة معلومة ، كجهة تعلق الكاتب بالكتابة ويكون صانعها عالماً ، ودلالة الحوادث على حدوث ما لا يسبقها ولا ينفك منها ودلالة المعجزات على صدق صاحبها وأمثال ذلك مما قد عُرِف جهة تعلق الدليل فيه بمدلوله . ولا وجه من قبله يُعلم لدلالة كون هذه الأفلاك في البروج وسيرها وحركاتها على حدوث ما يحدث من الأمطار والنماء والنقصان وغلاء الأسعار وسفك الدماء وسكون الهيج والفساد وعلى ما يستتسر الناس به وما ينظرون عليه .

وقد أخبر الله تعالى عن كذب مُدَّعى علم ذلك ، وأنه تعالى المستبذُّ بعلم ما كان ويكون ،
 قال : « وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ . » ^(١) فجعل ذلك من دليل النبوة
 وما لا يطلع عليه إلا من أوحى به إليه ؛ وقال : « إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ
 وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ
 تَمُوتُ » ^(٢) ؛ وقال : « عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَن ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ » ^(٣) .
 وفي نظائر هذه الآيات ما يدل على أن علم ما يكون لا يدركه إلا علام الغيوب أو من أطلعه
 على ذلك ؛ فكيف يُدرك ذلك بقطع الأفلاك وسير النجوم ؟ وكيف يجتمع في قلب مؤمن
 تصديق الرسل وتصحيح الآيات مع اعتقاد تصحيح أحكام المنجمين واعتقاد كون سير
 الأفلاك أدلة على علم ما كان ويكون ؟ وقد روى عن النبي صلى الله عليه ، أنه قال : « من صدق
 كاهنا أو عرافاً — وفي بعضها : أو منجماً — فقد كفر بما أنزل على قلب محمد » صلى الله
 عليه ، في أمثال هذه الرواية يطول ذكرها .

باب الكلام على أهل التثنية

القائلين بأنَّ العالم من أصلين أحدهما نورٌ والآخر ظلامٌ ،
 لم يزالا متباينين ؛ ثم امتزج منهما جزآن ، وأنَّ النور خيرٌ
 حكيمٌ بطبيعته وأنَّ الظلام شريرٌ سفيهٌ بطبيعته

فإن قال قائلٌ منهم : لم أنكرتم أن يكون العالم من أصلين قديمين : أحدهما نورٌ ،
 والآخر ظلامٌ ؟ [١٩ و] قيل له : لسنا ننكر أن يكون من جملة العالم ما هو نورٌ ومنه
 ما هو ظلامٌ ؛ غير أنهما لا يجوز عندنا أن يكونا من أشخاص العالم وأجسامه القائمة
 بأنفسهما ، ولا أن يكونا قديمين ، ولا فاعلين بالطبع ولا بالاختيار ، ولا أن تكون الأجسام
 من النور والظلام في شيء .

فإن قيل : ولم أنكرتم أولاً أن يكون النور والظلام المختلفان في الجنس أجساماً ؟
 قيل له : أنكرنا ذلك لقيام الدليل على أن الأجسام كلها من جنس واحد من حيث كان

(١) سورة ٤٩/٣ . (٢) سورة ٣١/٣٤ . (٣) سورة ٢٦/٧٢ و ٢٧ .

كل واحد منها يَسُدُّ مَسَدَّ الآخر وينوبُ مَنَابَهُ ، ويجوزُ عليه من الوصفِ مثلُ ما جاز عليه من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والزيادة والنقصان وغير ذلك من الأوصاف . وليس معنى المثليين المتشابهين أكثر من ذلك ، فلو كان بعضُ الأجسام نوراً مع اشتباهها وتمثيلها لكانت كلها نوراً ؛ وكذلك لو كان منها ما هو ظلامٌ لكانت كلها ظلاماً ؛ كما أنه لو كان منها ما هو حركةٌ أو سكونٌ أو امتزاجٌ أو تباينٌ أو إرادةٌ أو عِلْمٌ لكانت كلها كذلك مع تمثيلها . وفي فسادِ هذا دليلٌ على أن الأجسامَ كلها جنسٌ واحدٌ مُشْتَبِهٌ غيرُ مُتَضَادٍّ ولا مُخْتَلَفٍ ، ليس منها نورٌ ولا ظلامٌ ، ولا اجتماعٌ ولا افتراقٌ ، ولا حركةٌ ولا سكونٌ ، ولا ظهورٌ ولا كَوْنٌ . وبأن بذلك أن النورَ والظلامَ هما السوادُ والبياضُ اللذان يُوجَدان بالأجسام ، وأنهما من جملةِ الأعراضِ وبعضِ العالمِ ، وليس بكلِّ العالمِ ، ولا مُرِيدَيْنِ ، ولا قائمَيْنِ بأنفسِهِمَا .

فأما ما يَدُلُّ على أنهما ليسا بقديمين فهو ما قدّمناه من الدلالة على تضادّهما وجوازِ كَوْنِ الشَّخْصِ مرّةً مُضِيئاً نيراً ، ومرّةً أَسْوَدَ مُظْلِماً ؛ وأنه لا يجوز أن يكونَ ضياءُ الجسمِ ونورُهُ موجوداً به في حالِ وجودِ سوادهِ وظلامِهِ ؛ كما لا يجوز أن تَكُونَ حركتُهُ موجودةً في حالِ سُكُونِهِ ؛ فَوَجَبَ أنهما يَحْدُثَانِ ويتجددان على الأجسام ، وَيَبْطُلُ النُّورُ في حالِ وجودِ الظلامِ كما تَبْطُلُ الحركةُ عندَ مجيءِ السكونِ .

وقد قام الدليلُ أيضاً على أنه لا يجوزُ عليهما ولا على غيرهما من الأعراضِ الظهورُ والسكونُ ؛ لأن الظهورَ خروجٌ إلى مكانٍ ؛ والسكونَ انتقالٌ عنه وكونٌ في غيره من الأماكنِ واستتارٌ ببعضِ الأجسامِ . والحركةُ والسكونُ والاستتارُ والظهورُ من صفاتِ الأجسامِ دونِ الأعراضِ لما قدّمناه من قبل في بابِ إثباتِ الأعراضِ .

وأما ما يَدُلُّ على أن النورَ والظلامَ وغيرَهُما من الأعراضِ لا يجوز أن يكونا فاعِلَيْنِ بالطَّبَاعِ ولا بالاختيارِ ظهير ولا شَرٍّ ، ولا نَفْعٍ ولا ضَرٍّ ، فهو أن الدلالةَ قد قامت على أن الفاعِلَ لا يكون إلا حَيّاً قادراً مختاراً ، وأن هذه الصفاتُ مُسْتَحَقَّةٌ [١٩ ظ] لِمَعَانٍ تُوجَدُ بالموصوفِ ؛ وَسَنَدُلُّ على ذلك فيما بعدُ إن شاء الله .

وقد اتَّفَقْنَا على استحالةِ قبولِ الأعراضِ للأعراضِ ، فَبَطُلَ أن تكونَ فاعلةً ؛

ولو جاز وقوع بعض الأفعال من الأعراض ومن الموات ويفعل الطباع ، لجاز وقوع القصد والاختيار والعلم والنظر ونساجة الديباج بالتصاوير ودقائق المخيمات من الأعراض والموات ويفعل الطباع ؛ فإن مرثوا على ذلك تركوا قولهم ، وإن أبوه لم يجدوا من ذلك فضلا .

ويقال لأهل التثنية : لم زعمتم بأن العالم بأشهره من أصلين قديمين ، أحدهما نور والآخر ظلام ؟ فإن قالوا : لأننا وجدنا جميع الأجسام لا تنفك من أن تكون من ذوات الظل أو ليست من ذوات الظل كالنار والنور النيرين وغير ذلك من الأجسام التي لا ظل لها ؛ وما كان من هذا القبيل فهو من أشخاص النور ، وما كان من الأول فهو من أشخاص الظلام ؛ ووجدناها أيضاً لا تخلو أن تكون ستارة مناعة من إدراك ما وراءها كالحديد والصخر والحيطان الغلاظ المانعة من إدراك المرتبات والمسموعات ؛ أولست كذلك نحو الهواء والماء الصافي والقوارير وكل ما يصف ما وراءه ولا يمنع من إدراك ما وراءه من المرتبات والمسموعات ؛ وما كان كذلك فهو من أشخاص النور ؛ والضرب الأول من أشخاص الظلام . ولأننا أيضاً وجدناه لا ينفك من شخصين : إما خفيف صاف شأنه الارتفاع والتصاعد والحقوق بعالمه والشوق إلى مقدنه وموضع مر كزه ، أو ثقيل مظلم شأنه الهبوط والانحدار وخرق الخفيف والاعتماد على ماتحته كالحديد والصخر والأرض وغير ذلك من الأجسام الثقيلة المعتمدة على ماتحتها والموهنة لحاملها ككارة الحمال وسائر الأجسام الواقعة بالحبس والاعتماد ؛ وما كان من هذا الضرب فهو من أشخاص الظلام ؛ والأول الخفيف من أشخاص النور ؛ فوجب أن يكون سائر أجسام العالم لا تنفك من نور وظلام .

فيقال لهم : ولم قلتم إن سائر الأجسام لا تنفك من ذلك ؟ ألا أنكم لم تجدوا خلافة ؟ ولم زعمتم أن القضاء على غائب الأمور وما نأى من العالم عنا بمجرد الشاهد والوجود ثابت صحيح ؛ وأن الشئ دال على مثله وكل ما انفصل عنه ؟ فلا يجدون في ذلك سوى الدعوى .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون في أجسام العالم ما طبعه الوقوف كالهواء وما جرى مجراه ، فيكون لا منحدر ولا متصاعداً ؟ وما أنكرتم ، إن دل اختلاف حركة جزئيات

النور والظلام في هذا العالم لطلب المركز والشوق إلى كليهما على اختلاف جنسيهما ، أن يدلّ وقوف كلية الظلام والنور في عالمهما وموضع مركزيهما على تماثلهما وتجانسهما [٢٠ و] واتفاق طباعهما ؟ فإن مروا على ذلك تركوا قولهم ؛ وإن أبوه نقضوا استدلالهم على اختلاف جنس النور والظلام وطباعهما باختلاف حركات جزئياتهما .

ثم يقال لهم في جواب الدلالة الثالثة التي هي عمادهم ومفرعهم : ما أنكرتم على اعتلالكم من أن يكون العالم بأسره من طبائع أربع حرارة وبرودة ورطوبة ويُبُوسَة ، على ما قاله الأطباء وأصحاب الطبائع ؟ فإن مروا على ذلك تركوا دينهم ؛ وإن راموا فصلاً لم يجدوه . وإن هم قالوا : إن سائر الأجسام المركبة من الطبائع الأربع لا يخلو أن تكون ذوات ظلّ أو ليست بذوات ظلّ ؛ فوجب أنها من نور وظلام ؛ قيل لهم : وجميع الأجسام التي لا تنفك من أن تكون ذوات ظلّ أو ليست بذوات ظلّ لا تخلو ولا تنفك من الطبائع الأربع ؛ فوجب أن يكون النور والظلام مركباً من الطبائع الأربع ؛ ولا فصل في ذلك .

وكذلك يعارض أصحاب الطبائع ، إذا استدّلوا بالشاهد والوجود ؛ فيلزمون قول الثنوية ؛ ثم يؤخذ الفريقان بأن تكون الأجسام من أجناس كثيرة وما لا غاية له من نحو الحركات والسكون والروائح والطعوم والألوان واللّين والخشونة والحياة والموت وغير ذلك مما لا تنفك منه أجسام العالم ؛ فإن ركبوه تركوا قولهم ؛ وإن أبوه نقضوا استدلالهم ؛ ولم يجدوا من المعارضة فصلاً .

ويقال لمن زعم منهم أن الأصول ثلاثة : نورٌ خالصٌ ، وظلامٌ خالصٌ ، وأصلٌ ثالثٌ معدّلٌ بينهما ليس بنور ولا ظلام ؛ لم قلتم ذلك ؟ فإن قالوا : لما ثبت من تضادّ النور والظلام وتنافيها ، فلا بدّ من أصل ثالث معدّل بينهما ؛ يقال لهم : فهل يخلو ذلك الأصل من أن يكون من جنسيهما أو من جنس أحدهما أو مخالفاً لهما جميعاً ؟ فإذا قالوا : لا ؛ قيل لهم : فإن كان من جنسيهما ، وجب أن يكون توراً ظلاماً وألاً يعدّل بينهما ؛ وذلك محال ؛ وإن كان من جنس أحدهما ، فكيف يعدّل بينهما ، وهو ضدّ للآخر ؟ وكيف لم يحتج إلى معدّل ؟ وكيف لم يستغنِ الأصل الذي هو من جنسه عن معدّل مثله ؟ وإن كان مخالفاً لهما ، احتج إلى معدّل بينه وبينهما كحاجتهما لموضع اختلافهما وتضادّهما ؛ ولا جواب عن ذلك .

مسألة

[في تباين الأصلين وامتزاجيهما]

ويقال لهم : خبرونا عن الأصلين : لأنفسهما تباينا في الأزلي أم لمعني هو تباين ؟
فإن قالوا : لأنفسهما ، قيل لهم : فيجب أن يكونا متباينين في حال امتزاجهما ، لوجود
أنفسهما في حال تباينهما ، حتى يكونا متباينين بمتزجين . وما أنكرتم أن يكونا أيضا
متزجين لأنفسهما ؟ فإن قالوا : هو كذلك ، قيل لهم : فامتزاجهما إذا هو تباينهما ؛ لأن
الامتزاج والتباين هو هما ؛ فإن قالوا : أجل ، قيل لهم : فإذا كانت الدنيا [٢٠ ظ] لأجل
امتزاجهما ، ولم تكن لأجل تباينهما ، فيجب أن تكون الآن دنيا وألا تكون دنيا ؛ لأن
التباين هو الامتزاج ؛ ويجب أن تكون لأنفسهما كانت الدنيا ولأنفسهما لم تكن ؛ وهذا
يوجب أن يكون ماله وجد الشيء وكان هو بعينه ماله عدم ولم يكن ؛ فإن جاز ذلك جاز
أن يكون ماله تحرك الجسم وخرج عن مكانه هو ما لأجله سكن واستقر فيه ، وماله
يكون الشيء قديما له يكون حادثا مستفتحا ؛ وذلك باطل باتفاق .

وإن قالوا : تباين الأصلين معنى ثالث لا يقال هو هما ، أقرؤا بقدم أصل ثالث ، هو
تباين نور وظلام وتركوا التثنية . وقيل لهم أيضا : خبرونا عن التباين : أبطل لكما جاء
الامتزاج أم لا ؟ فإن قالوا : بطل ، قيل لهم : فإذا جاز عدم القديم ، الذي هو التباين ،
وبطلانه لعله ما ، فلم لا يجوز بطلان النور والظلام القديمين وعدمهما لعله ما وسبب يقتضي
ذلك ؟ فإن مرؤوا على ذلك تركوا دينهم ، وإن أبواه لم يجدوا فصلا . وإن قالوا : بل التباين
باق موجود في حالة وجود الامتزاج ، قيل لهم : فيجب أن يكونا متباينين بمتزجين ، وأن
تكون اليوم دنيا وألا تكون دنيا ، لوجود الامتزاج والتباين اللذين كانت لأحدهما ولم
تكن للأخر ؛ وهذا جهل .

وإن قالوا : إن تباين الأصلين محدث ، وامتزاجهما محدث ، قيل لهم : فهل ينفك
الأصلان من التباين والامتزاج ؟ فإن قالوا : نعم ، تركوا قولهم بتباين الأصلين في القدم ؛ وإن
قالوا : لا ، قيل لهم فيجب القضاء على حدوث النور والظلام ، إذا كانا لا ينفكان من
حادثين ولا يخلوان منهما ؛ وكنا قد بينا أن ما لم ينفك من الحادث ولم يسبقه فهو محدث .

وإن قالوا . لا غاية لتباين الأصلين وامتزاجهما ، وإن كانا حادثين ، ولا تباين إلا وقبله امتزاج ، ولا امتزاج إلا وقبله تباين أبداً لا أول لذلك ولا غاية ، قيل لهم : فحال على قولكم هذا أن الدنيا لم تكن في الأزل ؛ لأن الامتزاج على قولكم هذا لا أول له ولا شيء منه إلا وقد كان قبله مثله وتباين يخالفه إلى غير غاية .

ثم يقال لهم ولئن قال بذلك من أهل الدهر : إن قولكم لا أول للحوادث يقتضى قدمها وأنها لم تكن عن عدم ؛ وقولكم فيها إنها حوادث نقض لذلك ؛ لأن القول « حوادث » هو جمع حادث ؛ والحادث حقيقته أنه ما وجد عن عدم ؛ فحقيقة الجمع الذي يقع عليه الاسم أنه موجود عن عدم . ومن المحال أن يدخل في جمع الحوادث ما لا أول لوجوده ؛ فحال إذا قولكم إن ما وقع عليه قولكم « حوادث » لا أول له أو منه ما لا أول له ؛ ولا جواب لهم عن ذلك .

مسألة

[في الرد على الديصانية]

ويقال للديصانية منهم : لم زعتم أن الظلام موات فقال للشر بطبعه دون [٢١ و] للنور ؟ فإن قالوا : لأنهما ، لما كانا خِلَافَيْنِ بأنفسهما وكان النور حياً بذاته ، استحال أن يكون الظلام حياً بذاته ، يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون الظلام محدثاً ؛ لأنه كما ثبت من قولكم أن النور قديم لذاته ، استحال أن يكون الظلام قديماً بذاته ونفسه ؛ ولا جواب لهم عن ذلك .

مسألة

[في الرد على جميع الثنوية]

ويقال لجميعهم : إذا جاز أن يصير ما لم يزل متبايناً متمزجاً ، فلم لا يجوز أن يصير ما لم يزل نوراً ظلاماً وما لم يزل ظلاماً نوراً ؟ فلا يجحدون له مدفعاً .

مسألة

[في إلزام جميع الثنوية]

ويقال لجميعهم أيضاً : خبرونا عن قائل قال : أنا ظلام ؛ هل يخلو أن يكون من أشخاص النور أو من أشخاص الظلام ؟ فإن قالوا : لا ، قيل لهم : فمن أيهما هو ؟ فإن قالوا : من أشخاص النور ، قيل لهم : فقد كذب النور إذا في قوله « أنا ظلام » ؛ لأنه ليس بظلام ؛ وهذا نقض قولكم ؛ وإن قالوا : من أشخاص الظلام ، قيل لهم . فقد صدق في قوله « أنا ظلام » ، ووجد الصدق والكذب من جوهر واحد ؛ وإن جاز ذلك ، جاز وقوع الخير والشر ، والعدل والجور ، والتبريد والتسخين من جوهر واحد ؛ وهذا ترك دينهم . فإن قال منهم قائل : قد وقع الصدق والكذب من جوهر الظلام ، وهما شران ، قيل لهم : ما أنكرتم من أن يقع منه الجور والعدل والإيلاء والإلذاء ويكون شرًا كله ؟ فإن قالوا : لا يجوز أن يكون من العدل والإلذاء شر ، قيل لهم : ولا يجوز أن يكون من الصدق شر . ويقال لهم أيضاً : اعملوا على أن الصدق والكذب الواقعين من الظلام شر ، أليس أحدهما خبراً عن الشيء على ما هو به والآخر خبر عنه على خلاف ما هو به ؟ فما أنكرتم أن يقع العدل والجور من جوهر واحد مع اختلافهما .

وإن قال من الديصانية قائل : إن الظلام ليس بصادق في قوله « أنا ظلام » ؛ لأنه غير عالم بقوله وما كان منه ؛ والصدق مقرون بالتقصد إليه والعلم به ؛ قيل له : لم قلت ذلك ؟ ثم يقال : أفليس هو مع ما وصفت خبراً عن الشيء على ما هو به ؛ وقد يوجد أيضاً من الظلام الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به ؛ فما أنكرت من جواز وقوع العدل والجور جميعاً من الظلام ؟ ولا فصل في ذلك .

مسألة

[في نقض آخر لجميع الثنوية]

ويسألون أيضاً عن خبأ شيئاً في موضع ونسيه وذهب عنه ذكره ، فيقال لهم : أليس قد صار الناسى ذا كراً ، ووقع الذكرك والنسيان ، مع تضادهما واختلافهما ، من جوهر

واحد ، فلم لا يجوز أيضاً وقوع العدل والجور من جوهر واحد ؟ فإن قالوا : الواضع للشيء لم ينسه ، وإنما غلبت عليه أجزاء الظلام ، وذكره باق قائم [٢١ ظ] يقال لهم : فالتأسي إذا للشيء بغلبة أجزاء الظلام عليه ذاكرته في حال نسيانه ؛ لأن ذكره عندكم موجود في هذه الحال ؛ وهذا دفع الحس والاضطرار ؛ لأن الإنسان يجد نفسه عند غلبة النسيان عليه غير ذاكر لما نسيه أصلاً ولا عالماً بموضعه ؛ وهذا يدل على أن الذاكر قد يصير ناسياً بعد الذكر ، وهو الذاكر نفسه ؛ وإن جاز ذلك جاز أن يصير المسخن مبرداً والمبرد مسخناً ؛ وهذا نقض قولهم .

باب الكلام على المجوس

القائلين بأن حدوث الشيطان من شكّة شكّها شخص من أشخاص
النور في صلاته ، والقائلين بأنه حدث من فكر الله تعالى ، والقائلين
بأنه حدث من عقوبة عاقب الله بها سبحانه وتعالى

إن قال منهم قائل : لم أنكرتم أن يحدث فعل من الله هو الشيطان أو غيره من
فكرة فكرها أو شكّة شكّها أو عقوبة عاقب بها ؟ قيل له : لقيام الدليل على استحالة
الفكر والشك على القديم ، كما يستحيل عليه الجهل والموت والغفلة والنوم وغير ذلك من
الآفات الدالة على نقص من جازت عليه وحدثته ؛ ولأنه لو كان سبحانه في أوله مفكراً
مرتاباً شاكاً لاستحال أن يعلم وأن تقع منه الأفعال المحكّمة الدالة على العلم والقصد ؛
وذلك باطل بما قدّمناه .

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون قد خلا في القدم من الفكر والشك والعلم والجهل ؟
قيل لهم : لو جاز ذلك عليه مع صحّة وجود العلم له وجوازه عليه لجاز خلوه تعالى في القدم
من الحياة والموت والقدرة والعجز ؛ وذلك باطل من قولنا وقولكم ؛ ففسد ما قلتموه .
فأمّا حدوث الفعل عن عقوبة فإنه أيضاً باطل ؛ لأن العقوبة التي ذكرتم لو كانت
أبنة لكانت فعلاً وعرضاً من الأعراض ؛ ومحال وقوع شخص الشيطان أو غيره من
العرض على سبيل الابتداء للفعل والتوليد ، كما يستحيل حدوث سائر الأشخاص من
الأعراض على هذه السبيل .

مسألة

[في نقض المجوس]

ثم يقال لهم : خبرونا عن الشك أو التفكير أو العقوبة التي حدث منها الشيطان ، أحدث ذلك أم قديم ؟ فإن قالوا بقديم هذه الأمور ، ألزموا إحالة كون الباري علماً وأوجب عليهم قدم الجهل ^(١) . ثم قيل لهم : فإن كان الشك والفكر والعقوبة ، التي عنها كان الشيطان ، قديمة ، فما أنكرتم أن يكون الشيطان قديماً لقدم ما كان عنه ؟ فإن مرثوا على ذلك تركوا قولهم بحدوثه ؛ [٢٢ و] ولا خلاص لهم من ذلك ؛ وإن قالوا : إن الشك أحدث ، وكذلك العقوبة والفكر عند القائل بكل واحد منهما ، قيل لهم : أفمن أحدث حدث الشك أم لا من أحدث ؟ فإن قالوا : لا من أحدث ، قيل لهم : فما يؤمنكم أن يكون سائر الأفعال والحوادث كائنة لا من أحدث ؟ وفي ذلك التعطيل وإبطال الصانع ؛ وإن قالوا : من أحدث حدثت هذه الأمور ، قيل لهم : فمن أحدثها ؟ فإن قالوا الشيطان ، تجاهلوا ، وقيل لهم : فقد كان الشيطان قبل الفكر والشك اللذين كان عنهما ؛ فكيف يكون الشيء قبل أصله وسببه الذي عنه كان ووُجد ؟ وإن قالوا : الله أحدث الشك والفكرة قيل لهم : فخبرونا عن الشك والفكرة : أشرهما أم خير ؟ فإن قالوا : خير ، قيل لهم : فكيف كان عنهما الشيطان الذي هو شر ؟ وما أنكرتم ، إن جاز ذلك ، أن يفكر الشيطان الذي هو شر ، فكراً هو شر يتولد عنه ويقع الخير ؟ وإن جاز ذلك جاز وقوع التبريد عن النار والتسخين عن الثلج ؛ وهذا نقض قولهم . وإن قالوا بأن الشك شر ؛ لأنه ولد الشيطان الذي هو شر ، قيل لهم : فقد فعل الله الخير الشك الذي هو شر من الشر ، وهو أصل الشيطان ؛ وإن جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن يفعل سائر الشرور وجميع الأشخاص الضارة من السباع والمقارب والحيات والمموم والأحزان وسائر الشرور ؟ وما الفصل في ذلك ؟ ولا فصل فيه . وكذلك السؤال على أصحاب الفكر والعقاب . ويقال للقائلين بأن الشيطان حدث عن عقوبة : من خلق العاصي المستوجب للعقاب ؟ فإذا قالوا : الله ، قيل لهم : أفليس من

(١) يعود الضمير في أوجب على قول الثنوية بقدم الشك والفكر والعقوبة وما يلزم عنه من إحالة كون الباري علماً

كان منه العصيان شراً كالذى كان منه؟^(١) فإذا قالوا : أجل ، قيل لهم : أفليس قد خلق الله شراً عصاه ابتداءً ، وكان عندكم بذلك حكماً ؟ فلم لا يجوز على هذا أن يبتدئ خلق الشيطان الذى كان منه الشر ويكون بذلك خيراً حكماً ؟ فإن راموا فصلاً لم يجدوه ، وإن مرؤوا على ذلك تركوا قولهم ، وقيل لهم : فما أنكرتم أن يخلق الله سائر الشرور ويكون بذلك حكماً ؟ .

مسألة أخرى

[فى نقض المجوس]

وكذلك يسألون فيقال لهم : خبرونا عن الشيطان : أحدث هو عندكم أم قديم ؟ فإن قالوا : قديم ، تركوا قولهم ، وإن قالوا : أحدث ، قيل لهم : أفن أحدث حدث أم لا من أحدث ؟ فإن قالوا : لا من أحدث ، قيل لهم : فما أنكرتم من وقوع الحوادث لا من أحدث ؟ وإن قالوا : من أحدث ، قيل لهم : ومن أحدثه ؟ فإن قالوا الله سبحانه ، ولا بد من ذلك ، قيل لهم : فما أنكرتم أن يحدث الباري سبحانه سائر الشرور ويكون بذلك حكماً غير سفيه ؟ ولا فصل فى هذا .

ويعارض من قال : إن الشيطان حدث من شكته [٢٢ ظ] شكها بعض أشخاص النور بقول من قال : حدث عن فكرة ؛ ويعارض أهل الفكر بأصحاب الشك ؛ ويعارض الفريقان بقول أصحاب العقاب .

مسألة

[فى نقض المجوس أيضاً]

ويقال لهم : إذا جاز قدم النور الذى هو الباري ، فما أنكرتم من قدم الشيطان الذى هو ظلام ؟ فإن تعاطوا إقامة الدليل على حدث الظلام بشيء ، أريناهم به وبما هو أقوى منه حدث النور ، وبيننا بذلك أن الله تعالى ليس بنور ولا ظلام .

• (١) معناه : أليس مصدر الشر شراً ؟

مسألة أخرى عليهم

ويقال لهم : خبرونا عن سمعناه يقول : أنا من خلق الشيطان ، من الذى خلقه ؟ فإن قالوا : النور خلقه ، قيل لهم : فقد خلق النور من كذب ، وأضاف خلق نفسه إلى غير خالقه ؛ وإن جاز ذلك جاز أن يخلق الظالم الجائر ، وجاز أن يخلق سائر الشرور ، وإن قالوا : الشيطان هو الذى خلق هذا القائل ، قيل لهم : فقد صدق هذا الناطق ؛ فإن جاز أن يخلق الشيطان خيراً صادقاً عليه ، فما أنكرتم أن يخلق سائر الخير وجميع فاعليه حتى يكون منه الخير والشر ؟ وهذا ترك دينكم .

مسألة أخرى عليهم

ويقال لهم : هل يجوز أن يخلق الله شراً كذاباً يعصيه ويشتمه ويفترى عليه ؟ فإن قالوا : نعم ، تركوا قولهم وقيل لهم : فما أنكرتم أن يكون خالقاً لجميع الشرور ؟ وإن قالوا : لا ، قيل لهم : فخبرونا عن رجل كان مجوسياً دائماً بقولكم ثم تهوّد وانتقل عن المجوسية وأكفر أهلها ، من خلق من هو ؟ فإن قالوا : من خلق الشيطان ، قيل : فقد فعل الشيطان خيراً ، معتقداً للخير ، برهة من الدهر ؛ وإن جاز ذلك جاز أن يخلق جميع الخير ؛ وإن قالوا : من خلق الرحمان ، قيل لهم : فقد خلق الرحمان الشرير الذى تهوّد وتزندق وكذب عليه ؛ وإن جاز ذلك جاز أن يفعل سائر الشرور . وإن قالوا : الذى تزندق وتهوّد غير الذى كان مجوسياً ، قيل لهم : فعلى هذا ما انتقل أحد قط عن حق اعتقده ؛ والمعتقد للمجوسية على ما هو عليه ، وإن صار إلى التدين باليهودية والزندقة ، لم يفارق ما اعتقده قط ولا برئ منه ؛ وهذا جحد الضرورة والحس ؛ لأن الإنسان يجد من نفسه اعتقاداً لغير ما كان معتقداً له ؛ وذمّه لما كان عليه بعد مدحه له ؛ فلامعنى لمناظرة من انتهى إلى هذا الحد .

باب الكلام على النصارى

في قولهم إن الله تعالى جوهر

يقال لهم : لم قلتم : إن الله سبحانه جوهر ، وما دليلكم على ذلك ؟ فإن قالوا : الدليل على [٢٣ و] ذلك أننا وجدنا الأشياء كلها فى الشاهد والوجود لا تخلو من أن تكون

جواهر وأعراضا ؛ وقد اتفقنا على أن القديم ليس بعرض ؛ فوجب أن يكون جوهرأ ؛
أو قالوا : الدليل على ذلك أنا وجدنا الأشياء كلها لا تخرج عن قسمين : إما قائم بنفسه
أو قائم بغيره ؛ والقائم بغيره هو العرضُ والقائم بنفسه هو الجوهر ؛ فلما فسَدَ من قولنا
وقولكم أن يكون قائما بغيره وأن يكون عرضا ، ثبت أنه قائم بنفسه وأنه جوهر من
الجواهر ؛ أو قالوا : الدليل على ذلك أنا وجدنا الأشياء كلها على ضربين : فضرب منها
يصح منه الأفعال وهو الجوهر ؛ وضرب تتعذر وتمتنع منه الأفعال وهو العرض ؛ فلما ثبت
أن القديم فاعل ومن تأتى منه الأفعال ثبت أنه جوهر ؛ أو قالوا : الدليل على ذلك أنا
وجدنا الأشياء على ضربين : شريف ، وهو الجوهر القائم بنفسه المستغنى في الوجود عن
غيره ؛ وخسيس قائم بغيره ومحتاج إليه ، وهو العرض ؛ فلما لم يجوز أن يكون القديم من قبيل
الخسيس ثبت أنه شريف وأنه قائم بنفسه .

فيقال لهم : لم زعمتم أولا أنكم ، إذا لم تجدوا الأشياء في الشاهد إلا على ما وصفتم ،
وجب القضاء على الغائب بمجرد الشاهد ؛ وأن الموجود في الغائب لا ينفك من أصناف
الموجودات في الشاهد ، وما حجتكم على ذلك ؟ فإن الخلاف في جهة استدلالكم أعظم ؛
والغلط والخطأ فيه أخش .

ثم يقال لهم : قائم أيضا لم تجدوا حادثا إلا وقبلة حادث ، ولا شيئا إلا عن شيء ،
ولا جسما إلا وبعده جسم ، وفوقه جسم وتحتة جسم ، ومن عن يمينه وشماله وتجاؤه وخلفه
جسم ؛ ولا وجدتم فاعلا اخترع الأجسام وأحدث الأفعال بغير أدوات وآلات وجوارح
وعلاج ؛ فاقضوا بذلك على قدم العالم ونفى النهاية عنه ، وأن الحوادث لا أول^(١) لها ، وأن
الأجسام لا كل لها ولا غاية ، وألا إنسان إلا من نطفة ولا نطفة إلا من إنسان ، ولا طائر
إلا من بيضة ولا بيضة إلا من طائر أبدا إلى غير نهاية ؛ وهذا الحق بأهل الدهر . وكذلك
فاقضوا على أنه لا فاعل لأجسام العالم وأن الفاعل لأغراضه يفعلها بآلات وأدوات .
وأوجبوا على من نشأ في بلد الزنج فلم يجد بها ماء إلا عذبا ، ولا إنسانا إلا أسود ، ولا زرعاً
إلا أخضر أن يقضى على أنه لا ماء إلا عذب ، ولا إنسان إلا كما وجد وشاهد ، حتى

(١) في الهامش بدل كلمة « أول » كلمة « حد » .

يوجبوا القضاء بالجهل الذي يُعلمُ بظُلُلهِ اضطراراً ؛ فإن مروا على ذلك أجمع لحقوا بأهل
الدهر والجهالات ، وإن امتنعوا منه نقضوا استدلالهم .

ثم يقال لهم : أفليس قد اتفقنا على أنه لا موجود معلوم في الشاهد [٢٣ ظ] والمقول
إلا مُحدثٌ موجود عن عدم ؟ فإذا قالوا : أجل ، قيل لهم : فيجب أن يكون صانع العالم ،
جل ذكره ، موجوداً محدثاً قياساً على الشاهد ؛ فإن مروا على ذلك تركوا مذهبهم ؛ وإن
أبوه نقضوا دليلهم .

ثم يقال لهم : فهل وجدتم جوهرأ في الشاهد إلا مُتَحَيِّزاً قابلاً للأعراض من جنس
هذه الجواهر المعقولة ؟ فإذا قالوا : بلى ، قيل لهم : فيجب عليكم ، إذا كان القديم تعالى
جوهراً ، أن يكون كالجواهر المعقولة ومن جنسها وقابلاً للأعراض كقبولها ؛ فإن مروا على
ذلك تركوا دينهم ، وإن أبوه ، قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون القديم سبحانه موجوداً
ليس بجوهر ولا معرض ولا كالموجودات في الشاهد ، كما أنه ليس كالجواهر ؟ ولا فضل
في ذلك أبداً .

ثم يقال لهم على سائر أدلتهم التي قدمنا ذكرها : ما أنكرتم أن يكون القديم حاملاً
للأعراض بمثل كل دليل ذكرتموه ؟ وذلك أنا وجدنا الأشياء كلها على ضربين : فضرب
فقال شريف قائم بنفسه ليس بعرض ، وهو الحامل للأعراض ؛ وضرب آخر ليس قائماً
بنفسه ولا قتالاً ولا شريفاً ، وهو المعرض ؛ فلما ثبت أن القديم فقال قائم بنفسه شريف
ليس بتخسيس ، ثبت أنه حامل للأعراض ذو حيزٍ وشغلٍ ؛ فإن مروا على ذلك تركوا دينهم ؛
وإن أبوه أبطلوا استدلالهم إبطالا ظاهراً .

ثم يقال لهم : إنكم قد أخطأتم في قسمة الأشياء المعقولة للموجودة ؛ لأن منها المتقال
الشريف القائم بنفسه الذي هو الجسم المؤلف ، وليس بشيء واحد ؛ ومنها الشريف القائم
بنفسه الذي هو الجوهر الذي ليس بمؤلف ؛ فما أنكرتم أن يكون الباري سبحانه جسماً ؟
فإن قالوا : لأننا لم نعلم جسماً إلا متغيراً مؤثقالاً مُصَوَّراً ؛ وهذه الأمور من صفات الخلق ؛
والباري سبحانه لا يجوز عليه ذلك ؛ فبطل أن يكون جسماً ، يقال لهم أيضاً : فما أنكرتم
من استحالة كونه جوهرأ ؟ لأننا لم نقل جوهرأ إلا شاغلاً متحيزاً قابلاً للحوادث من جنس
هذه الجواهر ؛ وهذه الأمور دالة على حدث من جازت عليه ؛ فلما لم يجوز أن يكون القديم

سبحانه محدثاً ، لم يجوز أن يكون جوهرأً . فإن قالوا الجواهر ضربان : شريف وخسيس ؛ فالخسيس هو القابل منها للأعراض الذي يتميز ويشغل المكان ؛ والشريف هو ما لا يجوز ذلك عليه ؛ فوجب أن يكون غير متميز ولا قابل للأعراض ، قيل لهم : ما أنكرتم أيضاً أن تكون الأجسام على ضربين : جسم خسيس وهو المتميز القابل للصورة والتأليف والحوادث ؛ وضرب شريف لا يقبل شيئاً من ذلك ولا يجوز عليه ؛ والقديم سبحانه شريف ، [٢٤ و] فوجب أنه جسم ليس بذى صورة ولا مكان ولا قابلاً للأعراض ؛ ولا جواب لهم عن شيء من ذلك .

الكلام عليهم في الأقاليم

يقال لهم : لم زعمتم أن الباري سبحانه ثلاثة أقاليم دون أن تقولوا إنه أربعة وعشرة وأكثر من ذلك ؟ فإن قالوا : من قبل أنه قد ثبت أن الباري سبحانه موجود جوهر وثبت أنه حي وأنه عالم ؛ فوجب أنه جوهر واحد ثلاثة أقاليم منها الجوهر الموجود ومنها العلم والحياة ؛ لأن الحي العالم لا يكون حياً عالماً حتى يكون ذا حياة وعلم ؛ فوجب أن الأقاليم ثلاثة ؛ فيقال لهم : ما أنكرتم من أن تكون الأقاليم أربعة ؟ لأننا نقول إن القديم موجود حي عالم قادر ؛ والقادر لا بد له من قدرة ؛ فوجب أن تكون الأقاليم أربعة . فإن قالوا : القدرة هي الحياة ، فهما أقنوم واحد ؛ قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون العلم هو الحياة ؟ فوجب أن يكون الباري سبحانه أقنومين ؛ فإن قالوا : قد ينقص العلم ويزيد ويوجد ويُعَدَم ، والحياة باقية بحالها ؛ فوجب أن يكون العلم ليس من معنى الحياة في شيء ؛ قيل لهم : فكذلك قد تنقص القدرة وتزيد وتُعَدَم جملة ، ثم توجد والحياة بحالها ؛ فوجب أن تكون القدرة غير الحياة وبخلاف معناها . فإن قالوا : قد يبطل العلم جملة في حالة النوم والفشي ، والإنسان حي ؛ قيل لهم : وكذلك قد تبطل القدرة جملة حتى لا يقدر الإنسان على تحريك يده أو لسانه أو إيماء بعض جوارحه ، وهو حي في تلك الحال ؛ فوجب أن تكون القدرة غير الحياة ، وأن الأقاليم أربعة . فإن قالوا : دخول حرف المبالغة في صفة العالم في قولنا « عالم » وأعلم منه ، واستحالة المبالغة في صفة الحي والتفضيل بين الحين دليل على أن العلم ليس من الحياة في شيء ، قيل لهم : فقولوا لأجل هذا بعينه : إن القدرة غير الحياة ؛ لأننا قد نبالغ في صفة

القادر ونقول : قادر وأقدر منه ، ولا نقول : حى وأحيا منه ؛ فوجب أن تكون القدرة غير الحياة .

وكذلك يقال لهم : ما أنكرتم أن تكون الأقاليم خمسة وعشرة ؟ لأننا نقول : إن البارى موجود حى عالم قادر ؛ ونقول : إنه مريد وباق وسميع وبصير ومتكلم ؛ والباقي السميع البصير المتكلم المريد لا يكون كذلك إلا لوجود بقاء وإرادة وسمع وبصر وكلام . فإن قالوا البقاء هو هو ، قيل لهم : والحياة والعلم هما هو ؟ فقولوا : إنه أقنوم واحد . فإن قالوا : الكلام والإرادة فعل من أفعال المتكلم المريد ، قيل لهم : وكذلك العلم فعل من [٢٤ظ] أفعال العالم ؛ فقولوا : إنه أقنومان . فإن قالوا : قد يعلم بالعلم من لم يفعله ، قيل لهم : وقد يريد بالإرادة ويتكلم بالكلام من لا يفعله ؛ وكذلك إن قالوا : سمع البارى سبحانه وبصره هو نفس علمه ، فوجب أنهما ليسا بأقنومين غير العلم ، قيل لهم : وكذلك علم البارى سبحانه هو حياته ، فوجب أن يكون أقنومين ؛ ولا جواب لهم عن شىء من ذلك .

فإن قال منهم قائل : الأقنومية إنما تثبت للبارى بصفة ترجع إلى نفسه ، لا تعلق لها بغيره ، وهى كونه موجوداً وجوهرأ يرجع إلى نفسه ، وكونه حياً يرجع إليه ، ولا تعلق له بغيره ؛ وكونه عالماً بنفسه صفة يرجع بها إلى نفسه ؛ وإنما له أقنوم بكونه عالماً بنفسه لا بغيره ؛ قيل لهم : وكذلك هو قديم بنفسه وليس كل موجود جوهرأ قديماً بنفسه ؟ فوجب أن يكون كونه قديماً أقنوماً رابعاً ؛ وكذلك كونه باقياً صفة هو شىء موجود بنفسه وجوهر بنفسه ؛ فيجب أن يكون كونه شيئاً موجوداً أقنوماً وكونه جوهرأ أقنوماً ؛ لأنه ليس كل موجود جوهرأ يرجع إلى نفسه لا تعلق له بغيره ، وليس كل موجود باقياً ، فيجب أن يكون كونه باقياً أقنوماً خامساً ، ولا جواب لهم عن ذلك ، وفيه ترك التثليث .

مسألة عليهم فى الأقاليم

يقال لهم : خبرونى عن الجوهر العام الجامع للأقاليم الذى هذه الأقاليم له أقاليم : أهو عندكم الأقاليم أم غيرها ؟ فإن قالت يعقوبية والنسطورية : ليس الجوهر بغير الأقاليم ، قيل : أفليس الجوهر غير مختلف من حيث كان جوهرأ ومن حيث لم يكن معدوداً ومن حيث

لم تكن له خواص متباينة المعنى ؟ فإن قالوا : أجل ، وهو قولهم ، قيل لهم : أفليس الأقانيم مختلفة من حيث هي خواص متباينة المعنى ، ومن حيث هي معدودة ، ومن حيث هي أقانيم ، ومن حيث أن الابن منها تدرع واتحد بجسد المسيح عليه السلام دون الروح ؟ فإن قالوا : نعم ، ولا بد من ذلك ، قيل لهم : فإذا كان الجوهر هو الأقانيم والأقانيم مختلفة معدودة متباينة في الاختصاص ، ومنها المتحد ؛ وهي نفس الجوهر ، فنفس الجوهر إذاً مختلفة معدودة متباينة متحدة بناسوت المسيح ، عليه السلام ، فيجب أن يكون نفس الجوهر الذي ليس بمعدود ولا مختلف ولا متحد ولا متباين المعنى هو نفس المختلف المعدود المتباين المعنى المتحد ؛ وهذا جهل ممن صار إليه ، وليس ذلك من قولهم في الجوهر ؛ ولا خلاص لهم منه .

فإن قالت الملكية منهم ، وهم الروم : إن الجوهر غير الأقانيم ، قيل لهم : فإذا كان الجوهر إلهاً ، والأقانيم الثلاثة آلهة وهي غيره ، فالآلهة^(١) إذاً أربعة : جوهر وثلاثة أقانيم غيره ؛ وهذا يبطل قولكم بالتثليث . وإن قالوا : الآلهة ثلاثة أقانيم ، والرابع جوهر ليس بالآلهة غير الثلاثة ، قيل لهم : فلا فرق إذاً بين قولنا : الأقانيم ثلاثة ولا جوهر هناك يجمعها وتكون له ، وبين قولنا : إن هناك ثلاثة أقانيم وجوهرًا جامعًا لها ؛ فيجب أن يكون وجود الرابع كعدمه وإثباته كنفية ؛ وهذا جهل ممن صار إليه . ويقال لهم : إن جاز أن يكون الرابع مع الثلاثة ثلاثة فقط ، فما أنكرتم أن يكون الروح والعلم مع الإله الموجود واحداً فقط ، وأن يكون أقنوماً واحداً ، ولا يكون الثاني والثالث شيئاً يزيد على الواحد ، كما لم يكن الرابع شيئاً يزيد على الثالث ، فتكون الثلاثة الأقانيم هي جوهر واحد ، كما كانت الأربعة التي منها الجوهر ثلاثة ؛ ولا جواب عن ذلك . وكذلك يقال لهم وللنسطورية واليعتوية في قولهم « إن الأب إله وإن الابن إله وإن الروح إله وإن الآلهة مع ذلك واحد » ؛ لأنه إذا كان كل واحد منهم إلهاً فهم ثلاثة آلهة ؛ ولا معنى لقولهم إله واحد ، وهم قد جعلوا الإلهية لكل واحد منهم .

مسألة أخرى على الملكية

يقال لهم : خبرونا عن الجوهر الذي هو عندهم غير الأقانيم : أهو مع ذلك مخالف لها

(١) فالآلهة : في الأصل والآلهة ؛ وهو غير مستقيم

أوموافق لها ؟ فإن قالوا : إنه موافق لها ، قيل لهم : فيجب أن يكون أقانيم مثلها ، وأن يكون الجوهر ابناً من حيث وافق الابن ، وأن يكون روحاً من حيث وافق الروح ، وأن يكون أقنوماً وخاصاً لجوهر آخر خامس كما أن الأقانيم خواص لجوهر ؛ ويجب أيضاً أن تكون نفسه متباينة المعنى مختلفة من حيث أشبهت أقانيم مختلفة المعاني ، وأن يكون ابن نفسه وروح نفسه ؛ لأنه مثل ابنه وروحه ومعناها ؛ وهذا جهل عظيم وترك لقولهم إن صاروا إليه . وإن قالوا : ليس الجوهر موافقاً للأقانيم من كل جهة ، وإنما يوافقها بالجوهريّة ؛ لأن جوهرها من جوهره ، وإنما يخالفها في القنومية ، قيل لهم : فالجهة التي وافقها بها وهي الجوهريّة هي الجهة التي خالفها بها وهي القنوميّة ؛ فإن قالوا : نعم ، جعلوا معنى الجوهريّة هو معنى القنوميّة ؛ وقيل لهم : فما أنكرتم أن يكون الجوهر أقنوماً لجوهر آخر لنفسه ؟ وذلك ترك قولهم . فإن قالوا : جهة الاختلاف بينهما وهي القنومية غير جهة الاتفاق التي هي الجوهريّة ، قيل لهم : فيجب أن يكون هناك خلاف ثابت بين الجوهر والأقانيم في القنومية ، وأن يكون ذلك الخلاف لا يعدّو أن يكون جوهرًا أو عرضاً ؛ وإلاّ وجب أن يوافقها بنفسه في الجوهريّة ويخالفها [٢٥ ظ] بنفسه في القنومية ؛ وإن جاز ذلك جاز أن يكون وفاق الشيثين هو خلافهما ، وأن يكون قدمه هو حدوثه ، وأن يكون قديماً محدثاً لنفسه ؛ وفي فساد ذلك دليل على بطلان ما قالوه .

فإن قال منهم قائل : أفليس قد قلتم أنتم في صفات الباري سبحانه إنها ليست بموافقة له ولا بخالفة له ؟ فما أنكرتم أيضاً أن يكون الجوهر غير موافق للأقانيم ولا مخالفاً لها ؟ قيل لهم : إنما سألناكم عن هذا لأجل قولكم إن الجوهر غير الأقانيم ؛ ونحن فلا نقول إن الله سبحانه غير صفاته ، فلا يلزم ما قلتم . وعلى أننا لو قلنا : إن الله تعالى يخالف لصفاته في معناها بمعنى أنه يجوز عليه ما يستحيل عليها وأنه لا يسدّ مسدّها ولا ينوب منابها لم يدخل علينا مثل ما لزمكم من كونه المتفق بنفسه مختلفاً بنفسه وكونه جهة الاتفاق هي جهة الاختلاف ؛ لأننا لا نزع أن الله سبحانه موافق لصفاته في جهة من الجهات ؛ وأنتم تزعمون أن الجوهر موافق للأقانيم بالجوهريّة ، فإنه موافق لها بنفسه ومخالف لها أيضاً في القنومية بنفسه ؛ فشتان بين قولنا وقولكم . وإن قالوا : لا نقول إنه موافق لها ولا مخالف لها ، قيل لهم : فلا بدّ أن يسدّ مسدّها فيوافقها أو لا يسدّ مسدّها فيخالفها ؛ وهذا المعنى بنفسه هو الذي نعنيه بالاتفاق والاختلاف

فلا معنى للمراوغة . وإن قالوا : أليس لا يقال إن يد الإنسان من الإنسان مخالفة له ولا موافقة له ، وكذلك الواحد من العشرة ، والبيت من القصيدة ، والآية من السورة ، فما أنكرتم من مثل ذلك في الجوهر والأقانيم ؟ قيل لهم : إنما لم يجرَّ إطلاق الخلاف والوفاق فيما ذكرتم ؛ لأن قولنا « إنسان » واقع على الجملة التي منها اليد ؛ وكذلك العشرة والواحد منها والبيت من القصيدة والآية من السورة ؛ ومن المحال أن يكون الشيء مثل نفسه أو غيره أو خلاف نفسه . وقولنا « جوهر » ليس بواقع عندكم على الجوهر والأقانيم التي هي خواصه ولا من أسماء الجمل ؛ فسقط ما سألتكم عنه .

ذكر اختلافهم في معنى الأقانيم

زعم قوم منهم أن معنى الأقانيم التي هي الخواص أنها صفات للجوهر ، فيقال لهم : إذا استحال أن تكون أقانيم وخواص لأنفسها ، وإنما تكون صفات وأقانيم لشيء آخر هو غيرها ، ولا يقال إنه هي ، فهذا يوجب إثبات أربعة معانٍ منها جوهر وثلاث خواص له ؛ وهذا ترك التثليث [٢٦ و] وإن قالوا : هي خواص لأنفسها وأقانيم لأنفسها ، قيل لهم : فيجب أن يكون الابن ابن نفسه والروح روح نفسه والصفة صفة نفسها ؛ وهذا جهل عظيم ، ويجب بطلان ما هي خواص له ، ونفيه ، وألا يكون هناك مخصوصاً بهذه الخواص ؛ وهذا إبطال للجوهر .

وزعم قومٌ منهم أن معنى الأقانيم والخواص أنها أشخاص ، فيقال لهم : أهي أشخاص لأنفسها أم لجوهر يجمعها ؟ فإن قالوا : لأنفسها ، تركوا قولهم ، وإن قالوا : لجوهر جامع لها ، أبطلوا التثليث .

وقال بعضهم : معنى الأقانيم أنها خواص فقط ، فيقال لهم : أهي خواص لأنفسها أم لجوهر جامع لها هي خواص له . ويكلمون في ذلك بما كلمنا به من زعم أنها أشخاص وصفات ، ولا جواب لهم عن ذلك .

مسألة أخرى عليهم في الأقانيم

ويقال لهم : إذا كانت الأقانيم جوهرًا واحدًا ، وكان الأب جوهرًا وجوهر الابن ،

وجوهر الروح من جوهرهما ، فلمَ كان الابنُ والروح بأن يكونا ابناً وروحاً خاصّين للأبِ
أولى من أن يكون كل واحد منهما أباً ؟ وأن يكون الأبُ خاصاً لهما ، إذا كان الروح والابن
جوهرين لأنفسهما ، وكان جوهرهما من جوهر الأبِ ، وكان الأبُ جوهرًا لنفسه ، وكان
قديمًا لنفسه ، وكانا أيضاً قديمين لأنفسهما ، ولم يكن الأبُ قبل الأقانيم والخواصِّ ولا أسبقُ
في الوجود ولا الخواصِّ أسبقَ منه ، فما الذي جعله بأن يكون أباً لهما أولى من أن يكون كل
واحد منهما أباً لما جعلتموه أباً له ، وأن يكون الأبُ خاصاً ؟ فلا يجدون إلى تصحيح
تحكّمهم سيلاً .

الكلام عليهم في معنى الاتحاد

وقد اختلفت عباراتهم عن معنى الاتحاد ؛ فقال كثير منهم : معنى الاتحاد أن الكلمة
التي هي الابن حلت جسد المسيح ، عليه السلام . وقالت طائفة أخرى ، وهم اليعاقبة ، وكثير
منهم : إن الاتحاد هو اختلاط وامتزاج . وزعمت اليعقوبية أن كلمة الله انقلبت لحماً ودماً
بالاتحاد . وزعم كثير منهم ، أغنى اليعقوبية والنسطورية ، أن اتحاد الكلمة بالناسوت
اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء وامتزاجه بالخر واللبن إذا صبَّ فيهما ومزج بهما . وزعم قوم
منهم أن معنى اتحاد الكلمة بالناسوت الذي هو الجسد هو اتخاذها له هيكلًا [٢٦ ظ]
ومحلاً وتديرها الأشياء عليه وظهورها فيه دون غيره .

واختلفوا في معنى ظهور الكلمة في الهيكل وأدراعها له وإظهار التدبير عليه ، فقال
أكثرهم : معنى ذلك أنها حلتها ومارجته واختلطت به اختلاط الخمر واللبن بالماء عند
امتزاجهما . وقال قوم منهم : إن ظهور الكلمة في الجسد واتحادها به ليس على معنى المزاج
والاختلاط ، ولكن على سبيل ظهور صورة الإنسان في المرآة والأجسام الصقيلة النقية عند
مقابلتها من غير حلول صورة الإنسان في المرآة وكظهور نقش الخاتم وكلّ طابع في الشمع
والطين ، وكل ذي لين قابل للطبع من الأجسام من غير حلول نقش الخاتم والرسم في الشمع
والطين والتراب . وقال بعضهم : أقول إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح عليه السلام على معنى
أنها حلتها من غير مماسة ولا مازجة ولا مغالطة كما أقول إن الله سبحانه حالٌّ في السماء وليس

بماسٍ لها ولا مخالط ، وكما أقول إن العقل جوهر حالٌّ في النفس ، وهو مع ذلك غير مخالط
لنفس ولا تماسٍ لها .

وزعمت الروم وهي الملكية أن معنى اتحاد الكلمة بالجسد أن الاثنين صاروا واحداً ،
وصارت الكلمة قلةً ، وصارت الكلمة وما اتحدت به واحداً ، وكان هذا الواحد بالاتحاد
اثنين قبل ذلك . هذا جملة المشهور عنهم في معنى الاتحاد .

فأما من زعم منهم أن معنى الاتحاد هو ظهور الابن في الجسد وأدراعه له على سبيل
ظهور الوجه في المرآة والنقش في المطبوع من غير حلول الوجه في المرآة وانتقال النقش إلى
الشمع ، فلا معنى له ؛ لأن الوجه ليس يظهر في المرآة ، ولا صورة مثله ، ولا ينتقل إليها
ولا يوجد على صفحتها ولا يمازجها ؛ وإنما يدرك الإنسان وجه نفسه عند مقابلة الأجسام
الصافية الصقيلة بإدراك يحدث له بجرى المادة عند مقابلة الأجسام بانعكاس الشعاع ، على
ما ينهب عليه إليه بعض المتكلمين ، فيظن عند إدراكه لنفسه ومقابلة الجسم الصقيل ، أن
في المرآة صورة هي وجهه أو مثل وجهه ، وليس كذلك ؛ وقد بينّا هذا في غير موضع بما يغني
الناظر فيه . وإذا ثبت أنه لا شيء يظهر في المرآة ولا يختص بها بطل بناء الاتحاد عليه .

وأما تشبيههم ذلك بظهور نقش الطبع في الشمع والطين فإنه باطل وتخليط من قائله ؛
وذلك أن الظاهر في الشمع شيء مثل نقش الخاتم ، وهو غيره ، لأن الحروف الموجودة بالشمع
هي بعضٌ له وجزء من أجزائه ؛ وما في الطابع من الحروف [٢٧ و] هو بعض الطابع ومن
جملة ؛ وهما غيران يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر ، فظنهم أن نفس النقش الذي في
الشمع هو نفس الطابع جهلٌ وتخليط . فيجب على هذا ، إن لم تكن الكلمة هي نفسها
الظاهرة في جسد المسيح ، أن يكون الظاهر فيه غيرها ، وهو شيء مثلاً ، وأن يكون لله سبحانه
ابنتان وكتتان ، أحدهما لا يحلُّ الأجسام ولا يتخذها هيكلًا ومكانًا ، والآخر حالٌّ في جسد
المسيح ، وهذا قول بأربعة أقانيم وترك القول بالتثليث .

وأما من قال إن الاتحاد إنما هو حلول الكلمة في المتحد به واختلاطها به وممازجتها له ،
فإنه يقال له : إذا جاز على الكلمة الحلول في الجسد الخلق وممازجتها له واختلاطها به ،
وهي مع ذلك قديمة ، فما أنكرتم من اجتماعها مع الجسد ومماسها له ؟ . وإذا جاز على القديم
مسيحانه الماسة والمجاورة والمخالطة للمحدث والممازجة له ، فلم لا يجوز عليه مقابلة المحدث

ومحاذاته ؟ ولم لا يجوز عليه الظهور والكون والحركة والسكون والبعد والقرب والشغل والتفريغ والتصوير والتركيب ؟ فإن راموا في ذلك فصلاً لم يجدوه ، وإن سراً على ذلك قيل لم : فإذا جاز أن يكون ما هذه صفته قديماً وقد كان في القدم غير مماسٍ ولا ممزوج ولا مختلط ، فما أنكرتم أن يكون سائر الأجسام المماسة المختلطة المتحركة الساكنة قديمة ؟ وما الذي جعل الكلمة التي هذه صفتها بالقدم أولى منها بالحدث ؟ وما الذي جعل الأجسام بالحدث أولى من الكلمة ؟ .

ويقال للبعقوية . إذا جاز أن يتقلب ما ليس بلحم ولا دم لنفسه ، وما هو مخالف للدم واللحم لنفسه ، لما ودماً بالاتحاد ، فلم لا يجوز أن تنقلب الكلمة ، التي تخالف الأحداث لنفسها ، وليست بمحدثة لنفسها ، محدثة بالاتحاد ، فيصير القديم لنفسه بالاتحاد محدثاً عند اتحادهما كما صار لحماً ودماً عند اتحادهما ، ولم لا يصير المحدث لنفسه قبل اتحاد القديم به قديماً عند اتحاد القديم به ، فيخرج عن أن يكون لحماً ودماً عند اتحادهما في المتحد به ، فتصير الطبيعتان واحدة ويصير ما ليس بلحم ولا دم لحماً ودماً وما هو لحم ودم غير لحم ولا دم ؟ فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلاً .

وأما قول من قال إن الاتحاد هو حلول الكلمة في الناسوت من غير مماسة ، وأنه حلول الباري سبحانه في السماء وحلوله على العرش من غير مماسة لهما ، فإنه باطل غير معقول ؛ وذلك أن الباري سبحانه ليس في البياء ولا هو مستوي على عرشه بمعنى حلوله على العرش ؛ لأنه لو كان حالاً في أحدهما [٢٧ ظ] ومستوياً على الآخر ، بمعنى الحلول لوجب أن يكون مماساً لهما لا محالة .

وأما قولهم إن العقل جوهر حال في النفس غير مماسٍ لهما ، فإنه باطل ؛ لأن الجوهر لا يحل في العرض ، وإنما يحل في الجسم على معنى المماس له والاعتماد عليه واتخاذ مكاناً يستمد به من جهاته كحلول الماء في الجبِّ والدُّهن في القارورة . وإذا لم يُعقل الحلول إلا مماسة وملاصقة ، وكانت المجاورة والاجتماع من صفات الأجسام وكانت كلمة الله غير جسم ، لم يجز عليها الاتحاد والحلول في الأماكن .

وأما قول الرُّوم إن الاتحاد هو أن يصير الكثير قليلاً والاثنيان واحداً ، فإنه قول جميعهم ؛ لأنهم كلهم يزعمون أن الاتحاد أن يصير الكثير قليلاً . والرُّوم توافق اليعاقبة

والنَّسْطورية في أن الاتحاد لا يكون إلا بامتزاج واختلاط ، فيقال لهم : إذا لم يجز أن يحصل الاتحاد وأن يصير الاثنان واحداً إلا بالاختلاط والامتزاج ، وكنا قد بينّا أن ذلك مماسة وملاصقة ، وأنه بمنزلة الحركة والسكون والظهور والكُمُون ، وأن هذه الأمور أجمع تختص بالأجسام ولا تجوز إلا عليها ، لم يصح الاتحاد على الكلمة القديمة ، ولا أن يصير الاثنان واحداً أبداً ؛ لأنه معلق بمحال لا يصح وهو مماسة ما ليس بجسم ، وذلك ممتنع محال .

ويقال للروم : إذا جاز أن يتحد قديم بمحدث فيصيران واحداً ، وقد كانا اثنين قبل الاتحاد ، فما أنكرتم أن يتحد بمحدث بمحدث ، إذا خالطه ومازجه ، فيصيران بذلك واحداً ؟ وما أنكرتم أن يصير الرطلان والقديحان اللذان أحدهما خمر والآخر ماء ، إذا اختلطا وامتزجا ، رطلاً واحداً وقديحاً واحداً ؟ وما أنكرتم أيضاً من أن يصير العرضان ، إذا وجدا في محل واحد ، عرضاً واحداً جنساً واحداً ، وإن كان أحدهما حركة والآخر سواداً ؟ وما أنكرتم من أن تتكثر القلة فتصير الطينة^(١) الواحدة والشيء الواحد ، الذي لا يقض له ولا نصف ولا تأليف فيه ولا صورة له ، مائة ألف شيء وذا أبيض وأبيض وأقطار وصور متغايرة وأشكال مختلفة على حد ما يقوله بعض الفلاسفة ؟ فإن سرؤوا على هذا أجمع تركوا قولهم وتجاهلوا ، وإن أبوه لم يجدوا فصلاً .

ويقال للروم أيضاً : إذا كان من دينكم مخالفة النَّسْطورية واليعاقبة في قولهم إن الكلمة اتحدت بإنسان واحد جزئياً دون غيره ، وكنتم تزعمون أن الابن إنما اتحد بالإنسان الكلّي ، وهو الجوهر الجامع لسائر أشخاص الناس ، لكي يخلص الجوهر الجامع لسائر الناس من المعصية ، [٢٨ و] وهو إذا اتحد بالإنسان الكلّي صار معه واحداً ، فيجب أن يصير الجوهر الكلّي جزئياً وأقنوماً واحداً ؛ لأن الابن أحد الأقانيم ، وليس هو كل الأقانيم والخواص ، فهو من حيث القنومة شخص واحد جزئياً ؛ فإذا صار عند الاتحاد بالإنسان الكلّي الذي هو الجوهر الجامع لكل الناس شيئاً واحداً ، وجب أن يكون كلياً جزئياً ؛ لأنه كلي من حيث كان جوهرًا جامعاً لسائر الناس وجزئياً من حيث كان خاصاً وقنوماً للجوهر العام ؛ فيجب أن يكون كلياً جزئياً ؛ وهذا غاية الإحالة .

(١) المقصود بالطينة هنا ما يسميه الفلاسفة الهبولى أو المادة .

فصل [في قول النصارى إن الاتحاد فعل]

وقد أطبقت النصارى على أن الاتحاد فعل من الأفعال صار به المتحد متحداً والمسيح مسيحاً ؛ فيقال لهم : خبرونا عن الاتحاد بالإنسان المتحدة به الكلمة ، إذا كان فعلاً ، فهل له عندكم فاعل أم لا ؟ فإن قالوا : لا فاعل له ، قيل لهم : فما أنكرتم من أن يكون سائر الأفعال والحوادث لا فاعل لها ؟ وليس ذلك من قولهم . وإن قالوا : الاتحاد فعل لفاعل فعله وكان به متحداً قيل لهم : فمن فاعله : أهو الجوهر الجامع للأقانيم ، دون الأقانيم ، أم الأقانيم الثلاثة دونه ، أم هو والثلاثة الأقانيم ، أم الفاعل له واحد من الأقانيم ؟ فإن قالوا : هو الجوهر العام الجامع للأقانيم ، قيل : فيجب أن يكون الجوهر هو المتحد بالجسد والإنسان الكلى أو الجزئى على ما تختارونه ؛ لأن المتحد عندكم هو من فعل الاتحاد دون من لم يفعله ، ويجب أيضاً أن يكون هو الإله المستحق للعبادة ؛ لأنه هو الفاعل لها . وكذلك إن قالوا : الجوهر والأقانيم فعلوا الاتحاد ، قيل لهم : فيجب أن يكون هو والثلاثة الأقانيم متحدين بالإنسان ؛ ولا معنى لقولكم : إن الابن وحده هو المتحد دون الأب والروح دون الجوهر العام الجامع للأقانيم ، وهذا نقض قولكم إن الاتحاد للابن فقط . وكذلك إن قالوا : إنما فعل الاتحاد الأقانيم الثلاثة دون الجوهر ، قيل لهم : فيجب أن يكون الروح أيضاً متحداً وألا يكون الابن وحده من خواص الجوهر متحداً . وإن قالوا : فاعل الاتحاد إنما هو الابن وحده ؛ ولا نفراده بفعل الاتحاد كان متحداً دون الروح ، قيل لهم : فإذا جاز أن ينفرد الابن بفعل حادث هو الاتحاد دون الروح والأب ودون الجوهر العام ، فلم لا يجوز أن ينفرد الروح بفعل حادث وحوادث أخر وأن ينفرد كل أقنوم من الأقانيم بعوالم وأفعال لا يفعلها الآخر وينفرد الجوهر الجامع بفعل غير فعلها ؟ . وإذا كان [٢٨ ظ] ذلك كذلك ، جاز أن تتناع وتختلف . ويقال لهم : إذا كانت الأقانيم تفعل ، كما أن الجوهر الجامع لها يفعل ، فلم صار بأن يكون جامعاً لها وأن تكون خواصاً له أولى من أن يكون هو خاصاً لها وهي جامعة له فيكون أقنوماً من أقانيمها ؟ فلا يجدون لذلك مدفعاً .

مسألة [في الاتحاد]

ويقال لهم : كيف اتحدت الكلمة التى هى الابن بجسد المسيح دون الأب والروح ،

مع قولكم بأنه غير مبين لها ولا منفصل عنهما ؟ وإن جاز ذلك ، فما أنكرتم من أن يكون الماء الممزج للخمر المختلط به مشروباً دون الخمر أو الخمر مشروباً دون الماء ، وإن كانا غير منفصلين ولا متباينين ؟ وإذا استحال هذا عنكم ، وجب أن يكون شارب الخمر الممزج بالماء شارباً للخمر والماء ؛ إذا كانا غير منفصلين ولا متباينين ؛ فما أنكرتم من أن يجب ، إذا كان الابن متحداً ، وهو غير منفصل من الروح والأب ولا مبين لها ، أن يكون الأب والروح متحدين به كما أن الابن متحد به ؟ فإن قالوا : إن الكلمة إنما اتحدت بالإنسان الكلى في الجزئي الذي ولدته مريم ، عليهما السلام ، قيل لهم : فيجب أيضاً أن يكون الأب والروح متحدين بالكلى في الجزئي الذي ولدته مريم ؛ لأننا لسنا نقصد بهذا السؤال الكلام في الإنسان الذي اتحدت به الكلمة ، وهل هو جزئي أو كلى ، أو اتحاد بالكلى في الجزئي الذي ولدته مريم ؛ وإنما الكلام في كيف يمكن أن يكون الابن متحداً بما اتحد به من كلى أو جزئي دون الأب والروح ، وهو غير مبين لها ولا منفصل عنهما ؛ فأجيبوا عن هذا إن كنتم قادرين ! .

ثم يقال لهم : إن كانت الكلمة اتحدت بالإنسان الكلى ، فلا يخلو أن تكون اتحدت به في مكان أو لا في مكان ؛ فإن كانت اتحدت به لا في مكان ، فليس بينها وبين الجسد المولود المأخوذ من مريم إلا ما بينه وبين سائر أجسام الناس وسائر الأجساد ؛ ولا مزية لمريم ولا للجسد المأخوذ منها ، إذا لم يكن للابن اتحاد به ولا بغيره . ويجب أن يكون القتل والصلب جاريين على الجسد فقط لا على الابن ولا على المسيح ؛ لأن الجسد الذي لا اتحاد للابن به ليس بمسيح ؛ فكيف يكون المسيح مقتولاً مصلوباً ؟ وإن كان اتحاد الابن بالكلى اتحاداً به في مكان ما هو الجسد المأخوذ من مريم أو غيره من الأجسام ، فيجب أن يكون الكلى محصوراً في ذلك المكان الجزئي وأن يكون الجزئي حاوياً محيطاً بالكلى [٢٩ و] ومكاناً له وإن كان جزءاً منه ؛ وهذا عكس ما في العقل وقلبه ؛ لأن ذلك لو جاز لجاز اشتغال العدد القليل على العدد الكثير وزيادته عليه ؛ ولجاز أن يكون الصغير من الأجسام محيطاً بالعظيم وحاوياً له . وإذا علمنا بأوائل القول فساد ذلك علمنا أيضاً استحالة اتحاد الابن بالكلى ، إن كان ها هنا كلى في مكان صغير جزئي .

مسألة على الملكية

يقال لهم : خبرونا كيف ولدت مريمُ الابنَ دون الأبِ وروح القدس ، وهو غير مبين لهما ولا منفصل عنهما ، فيكون المتحد بالجسد حملاً في بطن مريم ، والأبُ والروح والجوهر الجامع للأقانيم لا في بطن مريم ، وهما مع ذلك غير متباينين ولا منفصلين عما هو حالُّ في الجسد في بطن مريم ؛ فما لا يتفصل ولا يتميز من الذات كيف يكون منه مولود ومنه غير مولود ، ومنه غير متحد ، لولا الجهل والعجز ؟

مسألة أخرى على الملكية

يقال لهم : خبرونا عن مريم : أهي إنسان كليٌّ أم إنسان جزئيٌّ ؟ فإن قالوا : إنها كلي ، تجاهلوا ، وقيل لهم : فما أنكرتم أن يكون كل ذكر وأُنثى من الناس إنساناً كلياً ؟ فإن قالوا : هو كذلك ، تركوا قولهم ، وقيل لهم : فأىُّ هو الإنسان الجزئيُّ ، وكل جزئيٌّ تشيرون إليه على قولكم هذا فهو كليٌّ ؟ فلا يجدون إلى إثبات الجزئيِّ سبيلاً ؛ وفي هذا هدم مذهبهم . وإن قالوا : مريم ، عليها السلام ، إنسان جزئيٌّ ، قيل لهم : فالإنسان الذي ولدته ، أليس هو الذي اتحد الابن بولادته ؟ وإذا قالوا : نعم ، قيل لهم : فخبرونا عن الإنسان الذي ولدته مريم : أكلِّي هو أم جزئيٌّ ؟ فإن قالوا : جزئيٌّ ، تركوا قولهم بأن الابن متحد بالإنسان الكلي الذي أراد خلاصه ؛ وصاروا إلى قول النسطورية واليعاقبة . وإن قالوا : الإنسان المأخوذ من مريم الذي اتحدت به الكلمة إنسان كليٌّ ، قيل لهم : أفليس هذا الإنسان المولود من مريم هو ابن مريم ؟ فإذا قالوا : أجل ، قيل لهم : فهو كليٌّ وأمه التي هي مريم إنسان جزئيٌّ ؛ فيجب على قولكم أن يكون الإنسان الكلي ابن الإنسان الجزئيِّ ؛ وهذا ظريف جداً ؛ لأننا لو فرضنا عندهم عدم مريم لم يعدم الإنسان الكلي ، ولو فرضنا عدم الإنسان الكلي لم تكن مريم ولا غيرها من جزئيات الإنسان . وكيف يكون الكليُّ ابن ما لا يجب أن يُعدم بعده ويرتفع بارتفاعه ويكون الجزئيُّ حاوياً للكليِّ ؟ .

[٢٩ ظ] ويقال لهم أنتم تقولون : إن الجوهر الكليُّ وكل ما تقولون إنه كليٌّ لا تصح ولادته ولا أن يحويه مكان دون مكان ؛ والمولود من مريم كان في بطنها ، وكان مكانه معها

حاويًا له ، فكيف يكون كليًا ؟ فإن جاز أن يكون الكلُّ ابنَ الجزئيِّ ، فلمَ لا يجوز أن تكون مريم ابنة عيسى المولود منها ، وأن يكون آدم ونوح ابني مريم التي هي ابنة لهما ؟ هذا تجاهل عظيم لا يبلغه صاحب تحصيل .

مسألة على جميعهم

ويقال لهم : خبرونا عن اتحاد الابن بالجسد : أ كان باقياً موجوداً في حال وقوع القتل والصلب به أم لا ؟ فإن قالوا : كان باقياً موجوداً ، قيل لهم : فالذي مات مسيح من طبيعتين : لاهوت ، وهو الابن ، وناسوت ، وهو الجسد ؛ فيجب أن يكون ابنُ الله القديمُ قد مات كما قُتلَ وصلب ؛ لأن جواز القتل والصلب عليه كجواز الموت . وإذا صار الابن عند القتل ميتاً ، لم يجوز أن يكون في تلك الحال إلهاً ؛ لأن الإله لا يكون ميتاً ولا ناقصاً ولا مَنَّ يجوز عليه الموت ؛ ولو جاز ذلك عليه لجاز موت الأب والروح ؛ وهذا ترك قولهم . وإن قالوا : الاتحاد بطلَ عند القتل والصلب ، قيل لهم : فيجب انتقاض الاتحاد عند القتل والصلب ؛ وهذا ترك قولهم . ويجب أيضاً ألا يكون المقتول مسيحاً ؛ لأن الجسد عند انتقاض الاتحاد ومفارقة المتحد به ليس بمسيح ؛ وإنما يكون الجسد وما اتحد به مسيحاً مع ثبوت الاتحاد ووجوده ؛ فإذا بطل كان المقتول المصلوب الواقع عليه الموت إنساناً ؛ ولا معنى لقولكم إن المسيح قُتل وصلب .

مسألة أخرى على جميعهم في الاتحاد

يقال لهم : لِمَ قلتم إن كلمة الله اتحدت بجسد المسيح دون جسد موسى وإبراهيم وغيرهما من النبيين ؟ فإن قالوا : لأجل ما ظهر على يد عيسى من فعل الآيات واختراع المعجزات التي لا يقدر البشر على مثلها ، من نحو إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وجعل القليل كثيراً ، وقلب الماء خمرًا ، والمشي على الماء ، وصعود السماء ، وإبراء الزمِن ، وإقامة المُتقَد ، وغير ذلك من عجيب الآيات ؛ فوجب أن يكون إلهاً وأن الكلمة متحدة به ، يقال لهم : لِمَ زعمتم أن عيسى فاعل لما وصفتم من الآيات ومخترع لها ؟ وما أنكرتم أن يكون غير قادر على قليل من ذلك ولا كثير ، وأن يكون الله تعالى هو الذي فعل جميع ما ظهر على يده من

ذلك ، وتكون حاله فيه حال [٣٠ و] سائر الأنبياء فيما ظهر عليهم من الآيات ؟ ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون موسى ، عليه السلام ، إلهاً ؛ وأن تكون الكلمة متحدة به لما فعله من الآيات البديعة نحو قلب العصا حية ذات فم وعينين وخروج يده بيضاء ، وغير ذلك ، وما أتى به ولا فيها رسم عينين ولا فم ، ونحو فلق البحر ، وإخراج يده بيضاء ، وغير ذلك ، وما أتى به من الجراد والقمل والضفادع والدم ، وغير ذلك مما لا يقدر عليه البشر ؟ فإن قالوا : موسى لم يكن مخترعاً لشيء من ذلك ، وإنما كان يدعو ويرغب إلى الله تعالى في أن يُظهر على يديه ذلك ، يقال لهم : فما أنكرتم أن تكون هذه حال عيسى وأنه كان يرغب إلى خالقه وربه ومالكه في أن يُظهر الآيات على يده ؟ وقد نطق الإنجيل بذلك ؛ لأن في الإنجيل أن عيسى عليه السلام ، بكى فقال : « رب ! إن كان في مشيئتكَ أن تُصرفَ هذه الكأس عن أحد فاصرفها عني » ، وأنه أراد أن يُحيى كنهلاً فقال : « يا أبى ! أدعوك كما كنت أدعوك فتستجيب لي ، وإنما أدعوك من أجل هؤلاء ليعلموا » ، وقال : « يا أبى ! أنا أحذك » ، وقال ، وهو على الخشبة وقت الصلب بزعمهم : « إلهي ! إلهي ! لم تركتني ؟ » ، وهذا فوق دعاء موسى وتضرُّعه وابتهاله ؛ فوجب أنه عبدٌ مريبٌ ومحدثٌ مخلوقٌ كموسى وغيره من الرسل ، عليهم السلام . وإن قالوا : عيسى كان يدعو ويرغب بهذا الدعاء على سبيل التعليم للأتباع والتلاميذ ؛ وإلا فقد كان مخترع الآيات اختراعاً ويأمر أن يكون فيكون ، قيل لهم : فما أنكرتم من أن يكون دعاء موسى ورغبته إنما وقع على سبيل التعليم ؟ وإلا فقد كان مخترع فلق البحر ، وإخراج اليد بيضاء ، وقلب العصا ثعباناً وتظليلهم بالغمام ، واختراع المن والسلوى ، ويأمر بأن يكون ذلك فيكون ؛ فلا يجدون إلى ذلك مدفعا . فإن قالوا : قولنا « مسيح » اسم لمعنيين : لاهوت ، هو إله ، وناسوت ، هو إنسان مخلوق ؛ فما كان من تضرُّع ودعاء ، وإنما وقع من الإنسان الذي هو الناسوت ؛ وما كان من إحداث آية وإظهار معجزة فهو واقع من الإله دون الإنسان ، يقال لهم : فما أنكرتم من أن يكون موسى أيضاً اسماً لمعنيين : إله وإنسان ؛ فما كان من دعاء ورغبة فإنه واقع من الناسوت ، وما كان من اختراع آية أو إبداع معجزة فإنه من اللاهوت دون الناسوت ؛ ولا فصل في ذلك . فإن قالوا : كل واحد من هؤلاء الأنبياء قد أقر بلسانه بأنه مخلوق وعبدٌ مريبٌ مألوهٌ مرسلٌ من عند الله ، عز وجل ، والمسيح لم يقر بذلك ، قيل لهم : وكذلك المسيح قد [٣٠ ظ] اعترف بأنه نبيٌّ

مرسل وعبد مخلوق ؛ لأن الإنجيل ينطق بأنه قال : « إني عبد الله وأرسلتُ معلماً » ، وقال :
 « فكما بعثني أبي فكذلك أبعثكم ؛ عمدوا الناس وغسلوهم باسم الأب والابن والروح
 القدس » ، وقال في الإنجيل : « أخرجوا بنا من هذه المدينة ؛ فإن النبي لا يُكرم في
 مدينته » ؛ في نظائر هذه الإقرارات عنه كثيرة بأنه نبي وعبد مرسل ومألوه مدبر ؛ فوجب
 أنه ليس بإلاه . فإن قالوا : هذه الإقرارات واقعة من ناسوت المسيح دون لاهوته ، قيل لهم :
 فما أنكرتم أن يكون كل إقرار سُمع من نبي بأنه خلق وعبد ونبي فإنه إقرار ناسوته دون
 لاهوته ، فهل تجدون في ذلك فصلاً ؟ . وإن قالوا : إنما قلنا إن المسيح إلاه ؛ لأن الله قال في
 الكتب إنه إلاه وسماه بذلك فقال : « العذراء البتول تحمل وتلد ابناً يدعى أويستى إلهاً » ،
 يقال لهم : فقد قال الله لموسى : « إني قد جعلتك إلهاً لهارون وجعلتك إلاه فرعون » ،
 على معنى أنك مدبر له وأمر له وواجب عليه طاعتك ؛ فقد كانت هذه لغة . ثم يقال لهم :
 لم يخبر الله تعالى بأنه هو سماه أويسميه إلهاً ، وإنما قال : « يدعى اسمه إلهاً » ، فيمكن
 أن يكون أراد أن قومًا يغفلون في تعظيمه ويدعونه بذلك ، ويتجاوزون به الحد ، ويكذبون
 في ذلك ويفترون ؛ فمن أين لكم أن ما سمي به من ذلك واجب صحيح ؟ فلا يجدون إلى ذلك
 سبيلاً . وإن هم قالوا : إنما قلنا : إن عيسى إلاه وإن الكلمة اتحدت به ؛ لأنه وُلدَ لا من
 فحل ؛ وليس كذلك من ذكرتموه من الرسل ، فيقال لهم : فيجب أن يكون آدم ، عليه
 السلام ، إلهاً ؛ لأنه وُجد لا من ذكر ولا أنثى ؛ فهو أبعد عن صفة المحدث ؛ لأنه لم يَحُلْ
 بطن مريم ولا غيرها ولا كان من معدن ولدٍ ولا موضع حمل ؛ وكذلك يجب أن تكون حواء
 رباً ؛ لأنها خلقت من ضلع آدم من غير ذكر ولا أنثى ، فهو أبعد . وكذلك المطالبة عليهم
 في وجوب كون الملائكة آلهة ؛ لأنهم لا من ذكر ولا أنثى ولا على وجه التَّبَنِّي . فإن قالوا :
 إنما وجب القضاء على ربوبيته ؛ لأنه قال في الإنجيل ، وهو الصادق المصدق في قوله : « أنا
 وأبي واحد ، ومن رآني فقد رأى أبي » ، يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون معنى ذلك أن من
 أطاعني فقد أطاع أبي أي مرسلتي ومعلمي الحكمة ؛ ومن عصاني فقد عصاه ؛ فيكون معنى أبي
 أي إنه معلمي ومرسلتي ؛ وقوله « فمن رآني فقد رآه » معناه فكانه قد رآه وسمع كلامه وأمره
 ونهيه ؟ ولا بد من هذا التأويل ؛ لأنه لو كان هو وأبوه واحداً لوجب أن تكون الولادة
 والحمل والقتل والصلب [٣١ و] والأكل والشرب والحركة — الجارى عليه — كل

ذلك جارياً على الأب ؛ وإذا كان هو المتحد بالجسد أن يكون الأب متحداً به ، فهذا كله ترك لقولهم إن ركبوه ؛ فوجب أن يكون تأويل القول على ما ذكرناه . فإن قالوا : إنما وجبت إلهية المسيح ؛ لأنه قال ، وهو الصادق في قوله : « أنا قبل إبراهيم » وهو إنسان من ولد إبراهيم ، فعلنا بذلك أنه قبل إبراهيم بلاهوته وابنه بناسوته . ويقال لهم : فما أنكرتم أن يكون المراد بقوله : « أنا قبل إبراهيم » أن كثيراً من ديني وشرعي كان متعبداً به مشروفاً قبل إبراهيم على لسان بعض الرسل ؛ أو ما أنكرتم أن يكون أراد بقوله : « أنا قبل إبراهيم » أي مكتوب عند الله ، وأنا معروف قبل إبراهيم عند قوم من الملائكة ، أو أنا مبعوث إلى المحشر قبل إبراهيم ؛ إذ لا يجوز إثبات الربوبية بجسد أكل الطعام ومشى في الأسواق .

والقول بأن اللاهوت اتحد به قول بعيد لا يحتمل التأويل ؛ وقد قال سليمان ، عليه السلام ، في كتابه : « أنا قبل الدنيا ؛ وكنت مع الله سبحانه حيث مدّ الأرض ؛ وكنت صبيّاً ألعب بين يدي الله تعالى » ؛ ولم يجب أن يكون سليمان قبل الدنيا ، أو مع الله سبحانه ، حيث مدّ الأرض ، بلاهوته ، وأن يكون ابناً لداود بناسوته ؛ فإن قالوا : أراد إن اسمي عند الله قبل خلق الدنيا ، وفي علمه ، وعنده حيث مدّ الأرض ، والعلم بإرسال وتعليكي أو غير ذلك من التأويلات ، قيل لهم مثله فيما احتجوا به ؛ ولا جواب عنه .

باب الكلام على البراهمة

وقد اختلفت البراهمة على قولين :

فإنهم من جحد الرسل ، وزعم أنه لا يجوز في حكمة الله سبحانه وصفته أن يبعث رسولا إلى خلقه ، وأنه لا وجه من ناحيته يصح تلقي الرسالة عن الخالق سبحانه . وقال الفريق الآخر : إن الله تعالى ما أرسل رسولا سوى آدم عليه السلام ، وكذبوا كل مدع للنبوة سواه .

وقال قوم منهم : بل ما بعث الله تعالى غير إبراهيم وحده ؛ وأنكروا نبوة من سواه . وهذا جملتهم قولهم .

فيقال لمن أحال من الله سبحانه إيفاد رسله إلى خلقه : لم قلت ذلك ، وما دليلك عليه ؟

فإن قال : لعلمه سبحانه بأن الرسول من جنس المرسل إليه ، وأن جوهرهما واحد ، وأن تفضيل أحد المتماثلين المتساويين على مثله ونوعه ومن هو بصفته خفيف ومخاطبة وميل وخروج عن الحكمة ؛ وذلك غير جائز على الحكيم ، يقال لهم : لم قلتُم [٣١ ظ] إن تفضيل الله سبحانه بعض الجنس على بعض ورفع بعضهم ، إذا كان محابة للمتفضل عليه ، وجب أن يكون ظلما وخروجاً عن الحكمة ؟ وما أنكرتم أن يكون لله سبحانه أن يختص بفضله من يشاء من خلقه ، وله التسوية بين سائرهم ؛ فإن ذلك أجمع عدلٌ منه وصواب من تديره ؟ فإن قالوا : لأن تفضيل أحد المتجانسين على الآخر في الشاهد سفةٌ منا ؛ فوجب القضاء بذلك على القديم تعالى ، قيل لهم : ولم قلتُم : إن ذلك سفة ، وما أنكرتم من أنه جائز لنا وصواب في حكمتنا أن نحبو بعض عبيدنا وأصدقائنا والتصرفين معنا كتصرف غيره بأكثر مما نحبو به غيره ، ونفضله بعبادة وتشریف لا يستحقه أكثر مما نحبو به غيره ، فلم قلتُم إن هذا سفة وقبيح من فعلنا ؟

ويقال لهم : نحن نمنعكم أشد المنع من أن يكون في العقل بمجرد طريق لقبح فعل أو لحسنه أو حظره أو إباحته أو إيجابه ؛ ونقول : إن هذه الأحكام بأسرها لا تثبت للأفعال إلا بالشرع دون قضية العقل ؛ وسنتكلم على هذا الباب وما يتصل به في باب التعديل والتجويز من كتابنا هذا ، إن شاء الله . فإن قالوا : لو حسن من الله ما قلتُم لحسن من الله أن يشكر ويثنى على من لم يعمل شيئاً أو من قلَّ فعل البرِّ منه بأكثر مما يشكر ويثنى على العامل الزاهد المجتهد ، قيل لهم : لم قلتُم ذلك ؟ ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون الفرق بينهما أن الشكر والثناء على المرء بما لم يكن منه كذبٌ ؛ والكذب مستحيل على الله تعالى ؛ إذ كان الصديق من صفات نفسه ، وغير ذلك ، كما يستحيل عليه الجهل والعجز ؛ والتفضل على من لم يعمل أو على من عمل أقل من عمل غيره بأكثر من التفضل على العامل لإنعام وإحسان ؛ وليس ذلك بقبيح ، ولا من الكذب بسبيل ؛ فبطل ما قلتُم . ثم يقال لهم : ما أنكرتم على من قال من مُثبتي نبوة الرسل إن الله تعالى ليس يفضل أحد الشخصين على الآخر المجانس له ابتداءً ولا لأجل جنسه ، ولكن لأجل أنه مستحق للتفضيل بالرسالة وغيرها بعمله والإخلاص في الاجتهاد ، كما أن الله تعالى يفضل النبي وقابل الحجاج العقلي عندكم على من لم يقبلها ، لا لجنسه ، ولا لابتدائه بذلك ، ولا لغير علة ، ولكن لأنه

مستحق للتعظيم والشكر والثناء عندهم ، لما كان من برّه وطاعته ، فيكون التفضيل بالرسالة ، إذا أراد الله سبحانه إرسال بعض عباده إلى باقيهم ، مُسْتَحَقًّا ؛ لأنه أفضلهم وأكثرهم عملاً ؛ فلا يجدون لذلك مَدْفَعًا .

[٣٢ و] ويقال لهم أيضاً : ما أنكرتم من أنه لا يجوز في عدل القديم ، سبحانه ، وحكمته ، على موضوع دليلكم ، أن يخلق في بعض عباده الجهل ، وفي بعضهم العلم ، وفي بعضهم العمى والبكم والخرس والزمانة ، وفي بعضهم القوة والتمكين وصحة الآلة وكمال العقل والنخبة ، لأن ذلك تفضيل لبعض الجنس على بعض ؟ فإن قالوا : عطيتهم العلم والحياة وكمال العقل والحواس لبعضهم ومنعته لغيرهم مصلحة للعطى والمنوع وسبيل لهم إلى نفع عظيم هو سبحانه أعلم به ، قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون إرساله بعض الخلق وجعله راعياً وجعل باقيهم رعية مصلحة للرأى والرعية والرسول والمرسل إليه ولطفاً لهم في النظر في حجج العقول التي أمرهم بالرجوع إليها والعمل على موجبها ؟

ويقال لهم : إن بنيت الأمر على قبح ذلك في الشاهد بزعمكم ، فيجب أن تقضوا على أن الفاعل للعالم لا يفعله إلا لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة وداع دعاه إلى الفعل وبعثه عليه ؛ وأنه تعالى جسم مؤلف ذو حيز ، وقبول للأعراض ، وفي مكان دون مكان ؛ لأنكم لم تعقلوا فاعلاً في الشاهد إلا كذلك ؛ فإن صرنا على هذا ، أبطلوا الحدوث والمحدث ، وسيقت عليهم مطالبات الدهرية ؛ وإن أبوه ، نقضوا استدلالهم بمجرد الشاهد والوجود .

علة أخرى لهم

فإن قالوا : الدليل على أنه لا يجوز أن يرسل الله تعالى رسولا إلى خلقه أنا وجدنا الرسول في الشاهد والعقول من جنس المرسل ؛ فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس المخلوقات بذاته ، ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولا إلى خلقه ؛ فيقال لهم : فيجب على اعتلالكم هذا ألا يكون الله سبحانه مُحْتَاجاً على الخلق بقولهم ، ولا أمراً لهم بما وضعه فيها عندهم من وجوب فعل الحسن وترك القبيح واستعمال النظر وفعل التوحيد لله والمعرفة به والشكر لنعمه ؛ لأن المحتج الأمر في الشاهد من جنس المأمور المحتج عليه ؛ فإن صرنا على ذلك ، تركوا التوحيد ولحقوا بأهل التعطيل ؛ وإن أبوه وراموا فصلاً نقضوا استدلالهم .

ويقال لهم : فيجب على موضوعكم ألا يكون القديمُ سبحانه شيئاً ولا فاعلاً ولا عالماً حياً قادراً ؛ لأن ذلك يوجبُ أن يكون من جنس الأشياء المعقولة ؛ لأن الشيء في الشاهد والوجود لا ينفك من أن يكون جسماً أو جوهرأ [٣٢ ظ] أو عرضاً ؛ والحي العالم القادر لا يكون إلا جسماً وجواهر مجتمعة ؛ والفاعل منا لا يفعل إلا في نفسه أو في غيره بسبب يُحدثه في نفسه ؛ فإن لم يجب هذا أجمع ، سقط ما تعلقتم به .

دليل آخر لهم

واستدلوا أيضاً على منع إرسال الرسل بأن قالوا : لم نجد وجهاً من قبلة يصح تلقى الرسالة عن الخالق ، جل ذكره ؛ وذلك أنه ليس ممن يُدرك بالأبصار ويشاهد بالحواس ، فيتولى مخاطبة الرسول بنفسه من حيث يراه ويعلمه مخاطباً له حسب الرائيين أحدهما للآخر ؛ وإنما يدعى الرسولُ العلم بالرسالة من جهة صوت يسمعه أو كتاب يقع إليه أو سماع شخص مائل بين يديه يذكر أنه بعض ملائكة ربه — قالوا — وذلك كالذي ادعاه موسى بن عمران من أن الله تعالى كلمه وتولى خطابه بلا واسطة ولا ترجمان — قالوا — ولم يدع مع ذلك ، رؤية ربه سبحانه ، وإنما أخبر عن صوت سمعه ؛ فما يُدريه ، لعل صاحب ذلك الصوت ومكلمه بعض الملائكة أو الجن أو مستتر عنه من الإنس ؛ ولا سبيل له إلى أن يعلم أن متولى خطابه هو الله رب العالمين ، مع علمه بأن في العالم أرواحاً ناطقة بمثل ما سمعه ومن جنسه وعلى صفته .

وكذلك زعموا أن قول الرسول إن الذي أدى إليه الرسالة عن ربه ملكٌ مقربٌ قولٌ لا سبيل له إلى العلم به ؛ ولعل الذي خاطبه عفریت من العفاريت أو بعض السحرة والخيلين . فاما التعويل على كتاب يُظن أنه من عند ربه فهو أبعد الأمور من أن يعلم أن ذلك الكتاب ليس من عمل البشر ونظمهم ؛ ولو أنه أيضاً سقط عليه من نحو السماء ، لم يدرك لعله مما طرحه عفریت من العفاريت ، أو مما أُرسل مع الريح ، أو حملته فالتقه إليه . وإذا كان ذلك كذلك ، فلا سبيل إذاً للرسول إلى تلقى الرسالة عن الخالق تعالى ؛ وفي فساد الطريق إلى ذلك فساد القول بنبوة الرسل عليهم السلام . فيقال لهم : ما أنكرتم من سقوط ما تعلقتم به ؟ وذلك أن موسى ، عليه السلام ، وكل من تولى الله خطابه بلا واسطة

ولا تَرُجَحَانِ يَعْلَمُ أَنَّ خَالِقَ الْعَالَمِ هُوَ الْمُتَوَلَّى لَخَطَابِهِ مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجِهٍ :

أَحَدُهَا أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الَّذِي يُخَاطَبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ كَلَامِ الْآدَمِيِّينَ وَلَا مُشَبَّهًا لِكَلَامِ الْخَالُقِينَ ؛ بَلْ هُوَ مُخَالَفٌ لِسَائِرِ الْأَجْنَاسِ وَالْأَصْوَاتِ وَأَبْنِيَةِ اللُّغَاتِ ، وَإِنْ كَانَ مَسْمُوعًا بِحَاسَةِ السَّمْعِ ؛ [٣٣ و] لِمَا قَامَ عِنْدَنَا مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى قِدَمِهِ وَاسْتِحَالَةِ خَلْقِهِ ، وَأَنَّهُ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ ذَاتِ الْمُتَكَلِّمِ بِهِ ؛ وَسَنُوضِّحُ ذَلِكَ بِمَا يُوضِّحُ الْحَقُّ فِي بَابِ الْقَوْلِ فِي الصِّفَاتِ ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى . وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ ، عِلْمٌ مِنْ تَوَلَّى اللَّهُ خَطَابَهُ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ لَهُ بِمَا سَمِعَهُ هُوَ الْقَدِيمُ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ؛ وَأَنَّهُ الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مَا سَمِعَهُ كَلَامًا لَهُ دُونَ سَائِرِ الْخَلْقِ .

وَالْوَجْهَ الْآخَرَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَا سَمِعَهُ الرَّسُولُ أَوِ الْمَلَكُ مِنْ جِنْسِ كَلَامِ الْآدَمِيِّينَ ، لَكَانَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ قَادِرًا عَلَى أَنْ يَضْطَرَّهُ إِلَى الْعِلْمِ بِأَنَّهُ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ لَهُ ، وَأَنَّ الْكَلَامَ الَّذِي سَمِعَهُ كَلَامٌ لَهُ ، بَأَنِّ يَضْطَرُّهُ أَوَّلًا إِلَى الْعِلْمِ بِذَاتِهِ وَوُجُودِهِ ، ثُمَّ يَضْطَرُّهُ إِلَى الْعِلْمِ بِأَنَّ الْكَلَامَ كَلَامُهُ وَأَنَّ مِرَادَهُ بِهِ ، إِنْ كَانَ بِصِيفَةِ مَا يَحْتَمِلُ وَجُوهًا مِنَ الْكَلَامِ ، كَذَا وَكَذَا ؛ وَيَسْقُطُ عَنِ الرَّسُولِ تَكْلِيفُ مَعْرِفَتِهِ وَفَرَضُ الْعِلْمِ بِوُجُودِهِ ، إِذَا كَانَ قَدْ اضْطَرَّ إِلَى الْعِلْمِ بِهِ ، وَيُكَلِّفُهُ تَحْمُلَ الرِّسَالَةِ وَأَدَاءَهَا إِلَى مَنْ شَاءَ مِنْ خَلْقِهِ ؛ وَلَعَلَّ فِي مَلَائِكَتِهِ مِنْ هَذِهِ سَبِيلَ عِلْمِهِ بِهِ وَبِكَلَامِهِ وَمِرَادِهِ لَهُ ، إِنْ لَمْ يَمْنَعْ مِنْ ذَلِكَ سَمْعٌ أَوْ تَوْقِيفٌ — وَلَا سَمْعٌ نَعْرِفُهُ فِي ذَلِكَ يَمْنَعُ مِنْهُ — وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ ، بَطَلَ سَوَالُكُمْ أَنَّهُ لَا سَبِيلَ لِلرَّسُولِ إِلَى الْعِلْمِ بِتَلْقَى الرِّسَالَةِ عَنِ الْخَالِقِ .

وَمَا أَنْكَرْتُمْ أَيْضًا مِنْ أَنْ يَصِحَّ عِلْمُ الرَّسُولِ بِأَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ هُوَ الْمُتَوَلَّى لِكَلَامِهِ مَعَ بَقَاءِ الْحِنَّةِ عَلَيْهِ وَإِلْزَامِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ إِيَّاهُ مَعْرِفَتِهِ مِنْ وَجْهَيْنِ : أَحَدُهُمَا أَنْ يَجْعَلَ الْخَطَابَ لَهُ خَبْرًا عَنْ غَيْبِ اسْتِسْرَةِ مُوسَى ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَاعْتَقَدَهُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنَ الْخَلْقِ وَيُنْخَبِرَهُ عَمَّا أَحَبَّهُ قَلْبُهُ وَانْطَوَى عَلَيْهِ ضَمِيرُهُ أَخْبَارًا مُتَّصِلَةً تَخْرُجُ بِكَثْرَتِهَا عَنْ حَدِّ مَا يُمْكِنُ إِصَابَةُ الظَّنِّ وَالْمُخَمَّنِ فِيهِ ؛ لِأَنَّ الْمَعْلُومَ بِمُسْتَقَرِّ الْعَادَةِ أَنَّ الْحَادِثَ يَصِيبُ فِي الْخَبَرِ وَالْآثِنِينَ وَالثَّلَاثَةَ وَلَا يَصِيبُ فِي الْمِائَةِ وَالْمِائَتَيْنِ وَالْأَلْفِ وَالْأَلْفَيْنِ حَتَّى لَا يَفْلُطَ فِي وَاحِدٍ مِنْهَا ؛ وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ ، كَانَ اللَّهُ تَعَالَى — مَتَى أَرَادَ إِعْلَامَ مَنْ يَتَوَلَّى خَطَابَهُ أَنَّهُ الْمُتَوَلَّى لِكَلَامِهِ ضَمَّنَ خَطَابَهُ الْإِخْبَارَ عَنِ الْغُيُوبِ وَمَا أَسْرَتْهُ النُّفُوسُ ، فَيَعْلَمُ الْمُخَاطَبُ عِنْدَ ذَلِكَ

أن المتولى لكلامه هو علامُ الغيوب لتقدم علمه بأن الإخبار عن ذلك والإصابة له في جميعه مُتَعَدِّرٌ على المخلوقين وأن المنفرد بهذا هو الله رب العالمين ؛ وهذا طريق للعلم بصحة الرسالة عن الله واضح لا إشكال فيه .

وقد يمكن أن يُعَلِّمَ اللهُ سبحانه الرسولَ [٣٣ ظ] أنه المتولى لخطابه بأن يقول : أنا الله الذى لا إله إلا أنا^(١) ؛ وآية ذلك أنى أقلب الجراد حيوانا ، وأُخْرِجُ يدك بيضاء ، وأفلق البحر ، وأخرج الحيوان من الصخر ، فَيَعْلَمُ الرسول أن المتولى لخطابه هو مُخَدِّثُ الآيات ومبدع المعجزات لتقدم علمه بأن الخلق لا قدرة لهم على ذلك .

وليس يجوز أن يُحْمَلَ اللهُ الرسالة لبعض أنبيائه ، وهو مع ذلك ممن لم يتقدم علمه بأن أحداً من المخلوقين لا يستطيع الإخبار عن الغيوب والإصابة فيها ، ولا يقدر على إبداع الأجسام وإحياء الموات وخرق العادات ، بل لا يرسل إلا أكمل الخلق علما به ومعرفة له ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، سقط ما توهمتم .

وكذلك أيضاً إنما يتبين الرسول من البشر أن المُنْزَلَ عليه بالرسالة مَلَكٌ من عند ربه بأن يكون الخطاب الذى أداه إليه مُتَضَمِّناً لإخباره عن الغيوب أو بأن يَظْهَرَ معه من الآيات مثل الذى ظهر على أيدى الرسول عند الأداء إلى أمثالهم من ولد آدم ، فَيَعْلَمُ عند ذلك أن من ظهرت هذه الأمور على يده فليس بساحر ولا شيطان ولا مُتَمَثِّلٌ من الأرواح ؛ وكل هذا يبطل ما توهموه . فأما الكتاب الساقط على يد الرسول ، فلا بد من أن يكون معه آية تظهر على يد مَلَكٍ سواه يؤديه ، أو بأن يُنْطِقُ اللهُ الكتاب ويُخَيِّيه حتى يؤدى عن نفسه ويخبر بِمُتَضَمِّنِهِ ويخرق العادة بما يظهر منه ؛ فلا تَعْلَقَ لهم في ذلك .

دليل آخر

[لمنكرى الرسالة]

واستدلوا على إبطال الرسالة بأن قالوا : وجدنا المدعين للرسالة يزعمون أنه لا طريق إلى العلم بصدقهم إلا وجود محالات ممتنع في العقل وجودها من نحو فائق البحر ، وخلق ناقة من صخرة ، وقلب العصا حية ، وإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، والمشى على الماء ،

(١) سورة ٢٠ آية ١٤

وإنطاق الذئب والحصا ، وما جرى مجرى ذلك من ادعائهم جعل القليل كثيراً ؛ والقليل لا يتكرر كما أن الكثير لا يتقلل ويتوحد ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، بطل ما يدعونه ؛ فيقال لهم : ما الذى أردتم بقولكم إن هذه الأمور مستحيلة ممتنعة ؟ أعنيتم بذلك أنها مستحيلة فى العادة أو فى قدرة الصانع تعالى ؟ فإن قالوا : فى قدرة الصانع ، ألدوا وتركوا دينهم ، وقيل لهم : ما الدليل على إحالة ذلك ؟ وإن قالوا : لأننا لم نجد أحداً فعله ، ولا يقدر عليه ، ولا رأينا ذلك قط ، ولا جرى مثله ما تدعون ، قيل لهم : فيجب أن تحيلوا أيضاً أن يخلق الله تعالى الأجسام وألا يوجد آدم [٣٤ و] إلا من ذكر وأثى ، وألا يخلق دجاجة إلا من بيضة ، أو بيضة إلا من دجاجة ، أو نطفة إلا من إنسان ، أو إنساناً إلا من نطفة ؛ لأن ذلك أجمع لم يوجد قط ولم يشاهد ؛ فإن سرثوا على ذلك لحقوا بأهل الدهر ، وإن أبوه نقضوا اعتلالهم . وإن هم قالوا : عني أن هذه الأمور مستحيلة فى العادة ، قيل لهم : فما أنكرتم أن ينقض الله سبحانه العادات ويظهر المعجزات على أيدي رُسله لما أَراده من حسن النظر لهم ولمن علم أنه يؤمن بهم ، ويعمل من العبادات ما يكون وُصلة وذريعة إلى إجزاء ثوابهم ؛ كما جاز وحسن منه أن يحتج عليهم بمقولهم ؟ فلا يجدون إلى دفع ذلك من حيث اعتلوا متعلقاً .

فأما ما قالوه من استحالة كون الكثير قليلاً والقليل كثيراً ، فإنه صحيح على ما ادعوه ؛ وإنما معنى قول المسلمين وكل ذى ملة إن الرسول ، عليه السلام ، يجعل القليل من الطعام والشراب كثيراً هو أن الله سبحانه يخلق عند دعاء النبي ، صلى الله عليه ، ووضعه يده فى الطعام والشراب ، أمثال ذلك الطعام والشراب ويخترع أضعافه ، لا أن كل جزء فيه يصير جزئين أو أكثر من ذلك ؛ لأن الكثير لا يتوحد ، كما أن الواحد لا يتكرر ؛ وكذلك يُعَدُّ عند دعائه ، عليه السلام ، بعض الموجودات ويبقى بعضها ؛ وإن كان التأويل فى ذلك على ما وصفنا ، سقط ما توهموه .

دليل آخر لهم

وإن قالوا : الدليل على كذب مدعى الرسالة على ربه أنا وجدنا كل مدعى لذلك يخبر عن الله سبحانه بإباحة ما تحظره العقول من إبلام الحيوان وذبحه وسلخه وتسخيره

وغير ذلك مما يجري مجراه ؛ والحكيم لا يجوز أن يُبيح ما تحظره العقول ، ولا أن يبعث من يتكذب عليه في إطلاق ذلك وإباحته ؛ فدل ما وصفناه على أنهم ليسوا من عند الله سبحانه ؛ فيقال لهم : أول ما في هذا أن الذي ذكرتموه إنما فيه أن يكون مُبيحُ هذه الأمور ومُدعى الإباحة على الله سبحانه كاذبا في ادعاء الرسالة ؛ وأن الله تعالى لا يجوز أن يرسله ؛ وليس فيه ما يدل على أنه لا يجوز أن يرسل غير من ذكرتم ولا من يُبيحُ محظورا في العقل ولا يحظرُ مباحا فيه ؛ فليس الكلام معكم في نبوة قوم بأعيانهم ؛ فإن الكلام في ذلك جارٍ بين أهل الملل والمُجَوِّزين لإرسال الله تعالى الرسل ، وأنتم تُحِيلُونَ أن يرسل الله رسولا أصلا ؛ فلا معنى للكلام في تعيين رسالة فلان دون فلان ؛ فإنه خروجٌ عن الكلام وعَجْزٌ وانتقال من باب إلى باب .. ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون جميع ما [٣٤ ظ] ادعيتُم حَظْرَه في العقل غيرَ محظور فيه ولا مباح أيضا . وأن الحظرَ والإباحة إنما هما ورود القول المُبَيَّن عن مالك الأعيان بإباحة ما أباحه وحظر ما حَظَرَه ، فلم قلتم إن في العقل إباحة وحظرًا ؟

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون العقل قاضيا على أن خالق الأعيان ومالك الذوات أن يُثْلِفَهَا ويؤْلِمَهَا ، وأن يُبيحَ ذلك فيها وأن يبتدئها بالذات بدلا من الآلام والآلام بدلا من الذات ؛ لأنه لا مالكَ فوقه ولا زاجرَ يُحدِّدُ له ؟ فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلا .

فإن قالوا : فما الدليل على أن الله سبحانه ابتداء الحيوان بالآلام من غير عَوَضٍ ولا جُرمٍ تَقَدَّمَ ؟ قيل لهم : الدليل على ذلك اتفاقنا وسائر أهل التوحيد وأهل الملل على أن الله تعالى مُتَفَضِّلٌ على الحيوان بالنعم والذات التي يبتدئهم بها ، وأنه مُسْتَوْجِبٌ للحمد والشكر على ذلك ؛ وإذا كان هذا هكذا ، وكان للمُتَفَضِّلِ فعلُ التفضل وله تركُه على وجه ما كان له فعله ، وأن هذا هو الفرق بين التَّفَضُّلِ وبين المُسْتَحَقِّ الواجب الذي يجب الظلم بتركه ، ثبت أن الله سبحانه أن يترك فعل اللذة في الحيوان على وجه ما كان له فَعْلُهَا ؛ فإذا ثبت ذلك وكان الدليل قد قام على أن الحيوان المُحْتَمِلَ للذات والآلام المتضادة لا يجوز أن ينفك منها بأسرها كما لا يجوز أن تنفك الأجسام من سائر المتضادات ، ثبت أن الله سبحانه إذا ترك فعل اللذة في الحيوان ، حَسُنَ منه ذلك وكان عدلا وصوابا في الحكمة ؛ ولن يترك الله اللذة إلا بما يُضَادُّهَا من الألم ؛ وذلك يوجب أن يكون فعل الألم بغير جُرمٍ ولا لِعَوَضٍ عدلا من الله

سبحانه ، وإن كان مثله ظلماً وجوراً منا إذا كُلفنا تركه وأمرنا من هو أملك بالحيوان منا بترك إيلامه .

فإن قالوا أو قال إخوانهم من المعتزلة : ما أنكرتم أن يكون لله سبحانه ترك التفضل من اللذة بفعل الموت النافي للألم واللذات ، وليس له ذلك بفعل الألم ؟ قيل لهم ^(١) : أنكرنا ذلك لأجل ما اتفقنا عليه من أنه مُتَفَضِّلٌ بفعل اللذة في الجسم مع وجود الحياة ، لامع عدمها ؛ فيجب أن يكون له ترك فعل اللذة على الوجه الذي كان له فعلها وله فعلها مع الحياة ، فيجب أن يكون له تركها مع الحياة ؛ ولن يترك اللذة مع وجود الحياة إلا بفعل الألم ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، سقط ما سألتهم عنه ، وبطل ما تعلقتم به ، وثبت أن لملك الأعيان أن يبيح خلقه ما يشاء منها من إتلاف بعض الحيوان وإيلامه ، وأنه لا اعتراض لخلق في حكمه .

ويقال لهم : لو سلم لكم أن ذبح الحيوان وإيلامه محظور في العقل ما لم يبيح ذلك فيها مالكمها [٣٥ و] ، لم يجب لأجل هذا أن يكون ذبحها محظوراً مع إطلاق المالك . فإن قالوا : المحظور في العقل محظور أبداً ، وكيف تصرّفت به الحال ، قيل لهم : لم قلتم ذلك ؟ ثم يقال لهم : ما أنكرتم من أن ذلك كان محظوراً بشريعة عدم إذن مالكه فيه ؛ وإطلاقه وحظره في العقل بهذا الشرط لا يقلب أبداً ؟ ثم يقال لهم : أليس الأكل والشرب والاصطلاء بالنار والتبرّد بالثلج قبيحاً مع الشبع والرّئي التامين اللذين يُخاف الضرر فيما يُتناول بعدهما ، وكذلك الاصطلاء بالنار مع الحسّى والتبرّد بالثلج مع شدة البرد محظور مع الغنى عنه ؟ فإذا قالوا : أجل ، ولا بد لهم من ذلك ، قيل لهم : فيجب أن يكون ذلك أجمع محظوراً مع حصول الحاجة إليه ، وشدة لب الجوع والظما والحر والقر ، وخوف الضرر بتركه ؛ فإن مرّوا على ذلك ، تركوا دينهم ، وإن أبوه وأباحوا هذه الأمور وأوجبوها أيضاً عند الحاجة إليها ، قيل لهم : فقد صار المحظور في العقل مباحاً ، وانقلبت قضايا العقول ؛ وهذا ما تكرهون . وإن قالوا : كل شيء مما سألتهم عنه مباح بشرط الحاجة إليه ، ومحظور بشرط الغنى فيه وخوف الضرر بتناوله وفعله ، قيل لهم مثل ذلك في إيلام الحيوان .

وكذلك يُسألون عن هده الملاحدون بالتمل إن لم يُلحِذ بربه ويشتمه ويسئ الثناء

(١) لهم : له ، في الأصل .

عليه وخاف ، نزول القتل به إن لم يَقْعَلْ كلمة الكفر وشتَمَ رب العالمين ، ورجا البقاء والحياة ، إن فعله ، ما الذي يجب عليه ؟ فإن قالوا : يجب عليه قتلُ شتم رب العالمين وسوءُ الثناء عليه ، يقال لهم : فقد صار المحذور في العقل مباحا . وكذلك إن قالوا : يلزمه ألاَّ يَكْفُرَ وإن أدى ذلك إلى تلف نفسه ، قيل لهم : فقد صار قتل نفسه وإلّاؤها في التهلكة مباحا بعد أن كان محظورا ؛ وهذا ما كرهتم المصيرَ إليه . ويقال لهم ، إن قالوا : فعل كلمة الكفر أولى : فما أنكرتم أن يكون الكف عن ذلك مع القتل أولى ، لأنه يكف عن شتم ربه ، وليس هو القاتل لنفسه ؟ فإن قالوا : فالكف عما قلتم أولى ، قيل لهم : ما أنكرتم أن يكون إظهار كلمة الكفر أولى ، إذا لم يشرح بالكفر ضدرا ، ليحفظ نفسه ، وعلمه بأن الله سبحانه عالم باعتقاده ، وأنه مُخْلِصٌ في وحدانيته ، وأنه لا يَسْتَضِرُّ ، سبحانه ، بإظهار ما يظهره ، وأنه هو يَسْتَضِرُّ بترك إظهاره ، ويُطَرِّقُ إلى قتل نفسه وتعدّي الحق في إتلاف ملكِ ربه وقيل المحذور عليه فعله ؛ ولا جواب لهم عن ذلك . فإن هم قالوا : إن إلقاء النفس في التهلكة محذور في العقل إذا لم يُؤدِّ إلى الكفر بصانعها [٣٥ ظ] وجحد نعمه ؛ وإن أدى إلى ذلك كان مباحا ؛ أو قالوا : إن الكفر بالصانع محذور في العقل ، إذا لم يؤدِّ إلى تلف النفس ؛ فإن أدّى إليه كان مباحا من غير أن ينقلب المباح في العقل محظورا ، قيل لهم : وكذلك إتلاف الحيوان وإيلامه محذور في العقل ، إن لم يُبيحْه مالكه ؛ فإن أباحه لم يكن محظورا في العقل من غير إتلافه نفسه بقضية العقول ، أو كان مشروطا بما كان شرطا له .

دليل آخر

فإن قالوا : الدليل على أنه لا يجوز في حكمة الله سبحانه إرسال الرسل أن إرساله الرسل إلى من يعلم أنه يكفر به ويشتمه ويرد قوله ويستوجب بذلك العقاب الأليم سفه وخلاف الصواب ؟ فلما لم يجزُ السفه على الله سبحانه لم يجز أن يرسل الرسل إلى من حاله ما وصفنا . فيقال لهم : أول ما في هذا أنه يجب جواز إرسال الله تعالى الرسل إلى من يعلم قبوله منهم وانتفاعه بهم ؛ لأن هذه العلة عنهم زائلة . ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالكم ألا يخلق الله سبحانه من يعلم أنه يكفر به ، ويجحد نعمه ، ويلحد في صفاته ، ولا ينتفع بوجود نفسه ، ألا يحتاج بالعقول وما وضعه من الأدلة فيها على أحد ، علم أنه يجحدها ، ولا يستعملها

ولا يُنِيب إلى ما وضع في عقله حُسْنه ، ولا يحذّر مما حذّر منه ؛ فإن مروا على ذلك ، تركوا دينهم ؛ وإن أبَوْه ، نقضوا اعتلالهم .

وإن قالوا : إنما خلق من يعلم أنه يكفر واحتج عليه بعقله مع العلم بأنه لا يقبل ما كلفه بعقله تعريضاً منه للقبول وحسن الانتفاع به ، إذا كان منهم ، قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكلف على السنة الرسل من علم أنه يكفر ولا ينتفع إذا قصد بذلك تعريضه لنفع لا يصل إليه إلا بالتكليف السعى ، وإن علم أنه يخالف ولا يقبل ؟ فإن قالوا : علمه بأنه لا يقبل يمنع من حسن النظر له بإفناذ الرسل إليه ، قيل لهم : وكذلك علمه بأنه لا يقبل حجج العقول ولا ينظر ولا يختار إلا الإلحاد وفعل الظلم والعدوان يمنع من حسن النظر له بإقامة حجة العقل عليه وتكليف المصير إليها ؛ ولا جواب لهم عن ذلك .

دليل آخر لهم

فإن قالوا : الدليل على فساد الرسالة قبح السعى بين الصفا والمروة ، والطواف بالبيت ، وتقبيّل الحجر والجوع والعطش في أيام الصيام ، والمنع من فعل الملاذ التي تُصلح الأجسام ، وأنه لا فرق بين البيت الحرام وبين غيره ، وبين الصفا والمروة وبين غيرها من البقاع ، وبين عرفة وبين غيرها ، فثبت أن ذلك أجمع ليس من أوامر الحكيم سبحانه ، يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون ذلك أجمع حكمة ، [٣٦ و] إذا علم الله سبحانه أن فعله والتعبد به صلاح لكثير من خلقه وداع لهم إلى فعل توحيده والثناء عليه بصفاته وما هو أهله وغير ذلك مما ينالون به جزيل ثوابه ، وأن يكون ذلك بمنزلة حُسن ركوب البحر وقطع المهمة القفر في طلب الرِّفْد والرج ، وبمنزلة عذو الإنسان بجُهدهِ وطاقته في الحزن والوعر من الأرض خوفاً من السبع ومن يزيد قتله وسفك دمه ظمأً وأخذ ماله وقبح ذلك منه إذا لم يفعله لاجتلاب منفعة ولا دفع مضرّة .

وأما قولكم إنه لا فرق بين الصفا والمروة والسعى بينهما وبين غيرها ، ولا بين البيت الحرام وبين غيره ، فهو كما وصفتم ؛ ولو شاء الله أن يتعبد بالسعى في كل بقعة والتوجه إلى كل جهة لساغ ذلك منه ، إذا عرض به لثوابه ولم يكن ذلك ناقضاً لحكمته . ويقال لهم : وكذلك لم تجدوا حكماً بنى أحسن البنيان وصوّر أكمل الصور وأشرفها ، ثم نقضها ، وهدم

صورها ، وقبَّحها ، وذهب ببهجتها ، وشوَّه خلقها ؛ فإن قالوا : إذا كان في ذلك مصلحة الخلق ، جاز تغيير خلقه ، وقلَّب صفته ، ومحو محاسنه ، قيل لهم : وكذلك إذا كان صوم النهار ، وقيام الليل ، وتقبيل الحجر ، والطواف والسعي ، ورمي الجمار ، يعود بصلاح المكلف ، حسن تكليفه ؛ وكان ذلك أحسن في العقل ، إن كان فيه حسن ، من إتلاف نفس المكلف ، وإبطال حياته ، وهدم صورته ، ومحو محاسنه وإبطال عقله وحواسه ؛ ولا جواب لهم عن ذلك .

علة أخرى لهم

وإن قالوا : الدليل على منع إرسال الرسل والغنى عنهم أن الله سبحانه أكمل العقول ، وحسن فيها الحسن وقبَّح فيها القبيح ، وجعلها دلالة على مرآيد الخلق ومصالحهم ، ومنع بها من النظام وجعلها دلالة وذريعة إلى علم كل ما يحتاج إليه . وليس يجوز أن يأتي الرسل بغير ما وضع في العقل ؛ فدل ذلك على الغنى عنهم وعدم حاجة الخلق إليهم . فيقال لهم : ما أنكرتم من أنه لا سبيل من ناحية العقل إلى إيجاب شيء ولا إلى حظره ولا إلى إباحته ؛ وأن ذلك لا يثبت في أحكام الأشياء إلا من جهة السمع ، وأن التعريض للثواب لا يقع بالأفعال الواقعة مع فقد السمع ؛ لأنها لا تكون مع فقد طاعة الله سبحانه ولا قرابة إليه ولا يُثاب صاحبها . وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد من سمع يأتي على لسان رسول بفعل قرَّر السمع وجوبه ؛ فعلم أن العلم بالتقرب وحصول الثواب عليها لا يجوز أن يثبت عقلا ، فقد بطل قولكم إن جميع ما يحتاج إليه العباد [٣٦ ظ] من المرشد والمصالح مُدْرَك من ناحية العقول ؛ فدُلُّوا على صحة ما تدعون من إيجاب العقل لشيء من الأفعال وحظر شيء منها وإباحته حتى يسلم لكم ما بنيتم عليه .

فإن قالوا أو قال إخوانهم من المعتزلة : الدليل على ذلك علمنا بوجوب النظر عند قرع الخواطر لقلوبنا وتخويف بعضها من الضرر بترك النظر ؛ ونعلم أيضاً وجوب شكر النعم وترك الكفر به ووجوب معرفة الله وحسن العدل والإنصاف وقبح الظلم والعدوان ؛ فوجب تقرير الفرائض من ناحية العقول . يقال لهم : أما قولكم إنكم تعلمون وجوب النظر اضطراراً عند اختلاج الخواطر على القلوب ، فإنه باطل ؛ لأن ذلك لو كان كذلك ، لاشتدَّ في علمه

جميع العاقلين ، ولم يسع جَعْدُهُ من قوم بهم ثَبَّتَ الحجة ونُضْطِرُّ إلى صدق نقلهم فيما أخبروا به عن مشاهدة واضطرار .

وفي علمنا بخلاف ذلك من أنفسنا ، وعلمنا أن كثيراً من الدهرية وأهل الملل ينكر حُسنَ النظر بجملة ، وقول كثير من الثنوية إنه باطل وإنه سَفَهٌ وشر ، وإنه من تدبير الظلام ؛ لأنه يورث العداوة والأحقاد ويُخْرِجُ إلى الهرج والفساد واستحلال الدماء والأموال ، دليل على أن العلم بوجوبه أبعد عن أن يكون اضطراباً . وكيف يُعَلِّمُ وجوبه اضطراباً من لا يعلم حُسْنَه اضطراباً أو يعتقد وجوب تركه وقُبْحَه ؟ هذا غاية البَهْتِ ممن صار إليه من البراهمة والمعتزلة .

ويقال لهم في قولهم إنا نعلم وجوب شكر النعم وترك الكفر به اضطراباً : ما الفرق بينكم وبين من قال إنكم تعلمون بطلان ذلك اضطراباً ؟ فلا يجدون لذلك مَدْفَعاً . وكذلك يقال لهم : لو علمتم حُسنَ إلذاذ غيركم لكم إذا قصد نفعكم وقبح إيلاهم لكم إذا قصد الإضرار بكم ، لوجب أن نعلم من حسن ذلك أو قبحه ما علمتم ، من غير سماع وتوقيف على حسن ذلك وقبحه ، اللهم إلا أن يعنوا بالحسن مِثْلُ الطباع إلى فعل اللذات ونُفُورَها عن فعل الآلام ؛ فهذا لعمري معلوم حِسّاً ؛ ولكن ليس مِثْلُ الطباع إلى الشيء يقتضى شكر فاعله ولا نُفُورَها عنه يقتضى قبحه وذمه على سبيل ما تدعونه ؛ فبطل ما تعلقتم به .

وإن قالوا : لو كان العلم بوجوب هذه الأمور وقبح القبيح الذي ذكرناه منها وحُسنِ الحَسَنِ لا يُعَلِّمُ إلا من طريق السمع ، لم يَعْلَمْ قُبْحُ ذلك ولا حُسْنَه إلا من عِلْمِ السَّمْعِ وعرفه ؛ فلما كنا نعلم ذلك ويعلمه كثير من أهل الملل قبل العلم بصحة السمع وبلوغه إلينا ، ثبت أن العلم بما وصفنا ليس بموقوف على ورود السمع ؛ يقال [٣٧ و] لهم : ما أنكرتم ألا يعلم ذلك إلا مَنْ علم السمع وعرف وجوبه ، وأن يكون من اعتقد قبح القبيح وحسن الحسن من غير علم بماله كان حسناً وقبيحاً ، فإنه معتقد للشيء على ما هو به ، وإن لم يكن اعتقاده ذلك علماً ، بل هو ظن وتقليد وعلى سبيل المتابعة لأهل الشرائع ؛ كما أن الْمُعْتَقِدَ للشيء على ما هو به من غير جهة الاضطراب والاستدلال غير عالم به ، وإن كان مُعْتَقِداً له على ما هو به ؛ وكما أن الْمُعْتَقِدَ لكون الوصف والحكم ثابتاً للشيء ، مع الجهل بعلمه التي كان لها ، غير عالم به في الحقيقة ؛ وهذا يبطل تعلقهم .

فإن قال من الفريقين قائل ، أعنى البراهمة والمعتزلة : لو كان قبح هذه الأمور وحسنها غير معلوم بالعقل ، بل بالسمع ، لوجب أن يكون العلم بقديم وحدث المحدث ، وحقيقة الجوهر والعرض ، والعلم بكل معلوم ، غير مُدْرَكٍ من ناحية العقل ، بل بحجة السمع ، فلما لم يجز ذلك ، بطل ما قلتم ، قيل لهم : لم قلتم هذا ؟ فلا يجدون في ذلك سوى الدعوى . ثم يقال لهم ؟ ما الفصل بينكم وبين من زعم أنه لو جاز أو وجب أن يُعْلَمَ بعض المعلومات اضطراباً ، لا استدلالاً ، لجاز أو وجب أن يُعْلَمَ سائر المعلومات اضطراباً لا استدلالاً ، وكذلك لو جاز أن يُعْلَمَ بعض المعلومات نظراً واستدلالاً ، لا اضطراباً ، لوجب أن يُعْلَمَ سائر المعلومات نظراً واستدلالاً ، وكان يجب أن يكون العلم بسائر المشاهدات والمحسوسات علماً واقعاً عن نظر واستدلال ؛ وهذا جهل من رأكبه .

وكذلك يقال لهم : لو جاز أو وجب العلم ببعض هذه الأمور من ناحية الخبر كالعلم بالضيق وخراسان والسيّر والممالك ، لجاز أن يكون سائر الأمور معلومة خبراً ؛ وإذا جاز أو وجب أن يُعْلَمَ بعض الأمور بغير خبر ، استحال العلم بشيء من جهة الخبر أصلاً ؛ فإن لم يجب هذا أجمع ، لم يجب ، إذا عُلِمَ بعض الأمور عقلاً ، أن يُعْلَمَ سائرها من هذه الجهة ، ولا إذا عُلِمَ بعض الأمور اضطراباً ، وجب العلم بسائرها من هذه الطريقة .

ويُخَصُّ حَشْوُ أصحاب هذه المقالة من أتباع الجوس والبراهمة ، وهم المعتزلة ، إن استدلوا بهذه الدلالة ، بأن يقال لهم : لو كان ما قاتموه صحيحاً ، لوجب ، إذا كان العلم بوجوب بعض الواجبات وحسن بعض المحسنات وقبح بعض المقتبحات لا يُدْرَكُ وينال إلا سمعاً ، نحو وجوب الصلاة وتقديرها ، والزكوات ونصايبها ، وحسن إيجاب الدية على العاقلة ، وتقبييل الحبر والسعى بين الصفا والمروة ، وقبح شرب الخمر ، والوطء بغير عقد ولا ملك يمين ، وقبح ترك الصلوات ، وما جرى مجرى ذلك [٣٧ ظ] مما لا سبيل إلى علم وجوبه وقبحه وحسنه من ناحية العقل ، أن يكون العلم بوجوب النظر عند الخاطر ووجوب المعرفة وحسن العدل والإنصاف وقبح الظلم والعدوان ووجوب شكر المنعم وترك الكفر به مُدْرَكاً كالعلم بسائر من جهة السمع دون العقل . فإن مروا على ذلك ، تركوا قولهم ؛ وإن أبوه ، أهلكوا استدلالهم .

وإن قال الفريقان ومن تابعهم : الدليل على أن قضايا العقول تُحَسَّنُ وتُقَبَّحُ عَلَيْنَا بأن من أمكنه التوصل إلى غرضه بالصدق والكذب وجب عليه أن يتوصل إليه بالصدق دون الكذب ، وأنه لا يقع منه إلا ذلك ؛ وليس يترك التوصل إلى الغرض في هذه الأمور بالكذب إلى الصدق إلا لِحُسْنِ الصدق وقبح الكذب ؛ فوجب قضاء العقل على حُسْنِ الحَسَنِ وقبح القبيح ، فيقال لهم : ما أنكرتم من أنه ، إن كان القاصد إلى التوصل إلى غرضه ممن لا يعتقد تفضيل الصدق على الكذب ، ولا هو بين قوم يعتقدون ذلك ، ولا يرون في الكذب عاراً ، ولا في الصدق مدحاً ، ولا تعظيماً ، ولا يفرقون في التفضيل بين الكذب والصدق ، ولا يدينون بذلك ، أنه مُخَيَّرٌ في التوصل إلى غرضه بين الصدق والكذب ؛ كما أن المعتد للتوصل إلى غرضه بكل واحد من الدرهمين اللذين معه على وجه واحد ، وبالكلام والسكوت على حد غير مختلف ، وبحركة يمينه وشماله والدفع بهما من غير مزية تحصل في الدفع بإحدهما ، مُخَيَّرٌ بين إنفاق أى الدرهمين شاء ، وبين السكوت والكلام ، والتحريك باليمين والشمال ، إذا استوت هذه الحال عنده في ذلك واعتدلت في نفسه ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، سقط ما اعتلتم به . فإن قالوا بعد هذا : يجب على هذا الإنسان أن يختار الصدق على الكذب لحسنه ، قيل لهم : ذلك جهل من الكلام وعدول عن النظر ؛ وذلك أنهم جعلوا وجوب التوصل إلى الغرض بفعل الصدق دون الكذب دِلالة على حسن الصدق ؛ فلما أبطلنا ذلك عليهم ، رجعوا يجعلون الدلالة على وجوب فعل الصدق دون الكذب حُسْنَهُ ؛ وهذا يُؤَدِّي إلى أن لا يَثْبُتَ حُسْنُ الصدق ولا وجوب فعله ؛ وذلك أنا إذا لم نعلم وجوب فعل الصدق إلا إذا علمنا حُسْنَهُ ، ولم نعلم حسنه إلا إذا علمنا وجوبه ، لم يكن لنا طريق إلى العلم بوجوبه ولا بحسنه ؛ كما أن قائلاً لو قال : إني لأعلم أن زيداً في الدار حتى أعلم أن عمراً فيها ولا أعلم أن عمراً فيها حتى أعلم أن زيداً فيها ، لم يجوز أن يَعْلَمَ أن زيداً في الدار ولا عمراً ؛ لأنه قد جَعَلَ شَرْطَ علمه بالشئ شرطاً لما هو شرط له [٣٨ و] ؛ وذلك ما يُحِيلُ وقوع كل واحد من المشروطين . وإذا كان ذلك كذلك ، ثبت بهذه الجملة أن العلم بوجوب الأفعال وحظرها وإباحتها غير مدرك بقضايا العقول ؛ وثبت أنه لا بد من سمع يكشف عما يُنَال به الثواب والعقاب ، ويحظر الله تعالى به الجهل بوجوده وترك النظر فيما يؤدي إلى معرفته على من كلفه ذلك من خلقه ؛ وهذا

أعظم الأمور وأجسامها خطراً ؛ وهذا غير مُدْرَكٍ علته من جهة العقول ؛ فبطل قول البراهمة إن العقل يُستغنى به في إدراك جميع المرشد والمصالح .

ثم يقال لهم : خبرونا من أين عَرَفْتِ العقلاء الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة الوحشية منها وغير الوحشية ؟ وإنما هجموا على العالم بفتنة ، وليس في دلائل عقولهم ما يعرفون به الأغذية والأدوية والسموم القاتلة ، ولا في مشاهداتهم وسائر حواسهم ما يدل على ذلك أو يحس به معرفة ما يحتاج إليه من هذا الباب ، ولا هو مما يُعرف باضطرار . فإن قالوا : إنما أدرك الناس ذلك قديماً وعرفوه بالامتحان والتجربة على أجسامهم وأجسام أمثالهم من نسل آدم ، عليه السلام ، قيل لهم : فهذا مُخْرِجٌ للقديم سبحانه عن الحكمة ؛ لأنه قد كان قادراً عندهم وعندها أن يُعرِّفهم السمومات ويوقفهم على الاغتذاء بما فيه صلاح أجسامهم والأدوية التي عند تناولها تزول أمراضهم وأسقامهم ، فيغنيهم ذلك عن إتلاف أنفسهم وأمثالهم وذئاب كثير منهم بالامتحان وطول التجربة . وليس بحكيم عندهم من قدر أن يوقف أولاده وضعفته ، ومن يحب مصلحته ، على تجنب ما فيه هلكته وتناول ما فيه سلامته وبقاء مُنْجَتِهِ ، فلم يفعل ، وأحالمهم على التجربة والامتحان الذي فيه عَطَبُ البعض منهم والبوار ؛ وهذا مالا حيلة لهم فيه . فإن قالوا : إنما أدرك علم ذلك بالامتحان على أجسام غير الناس من الحيوان نحو الذئاب والكلاب وأجناس الطير وغيرهم من الحيوان ، قيل لهم : فالمسألة بحالها ؛ لأن إتلاف جميع الحيوان عندهم قبيح ؛ فإذا أباحكم الله إتلاف بعضه بالتجربة والمحنة ، وهو قادر على توقيفكم على ما يغني عن إتلاف الحيوان ، فقد سَمَّاهُ على أوضاعكم ، وخرج عن الحكمة ؛ ولا فرق بين الناس في ذلك وبين كل حيوان يَلِدُ وَيَأْلَمُ .

ويقال لهم : ما أنكرتم من أن لا يُحْصَلَ أيضاً لبني آدم علم ما يحتاجون إليه في هذا الباب بالتجربة على أجسام الحيوان سوى الإنسان ؟ وذلك أن الحيوان مختلف الطبائع والأغذية [٣٨ ظ] والأدوية ، وأن منه ما يُعالج مرضه بما لو عولج به الإنسان لتلف ، ومنه ما يقتدى بما لو اغتذى به الإنسان أو أكل يسيره لتلف ، كالوعل الذي يأكل الحيات ، والظبي الذي يرعى الحنظل ، والوحش الذي لا يعمل في جسده شيء من خشاش الأرض ، وكالنعم الذي يقتات التبن والبَقَّة ، والسمك التي ترعى الطين وغيره ؛ ولو أكل الإنسان بعض هذه الأشياء ، لأدى إلى تلفه ؛ فمن أين لابن آدم بالحيوان الذي طبعه في التسوية مثل

طبعه ، وغذاؤه مثل غذائه ، ودواؤه مثل دوائه ، مع اختلاف طبائعه وتباين تركيبه وشهواته ونفوره ؟ فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلا . ثم يقال لهم : أليس قد تُجَرَّبُ الحشيشة على جسم بعض الحيوان فتؤلِّدُ حمى في كبده ، أو ورمًا في طحالِه ، أو تقطعًا في أمعائه ، وغير ذلك من الأدواء التي يَعْظُمُ شأنها ، ويُخَافُ التلفُ بها ، فلا يُعْلَمُ ما وَلَدَتْ تلك الحشيشة والثرثرة ؛ لأنه ليس بناطق يذكر ما يجده ويخبر بسببه ؟ فما يُؤَمِّنُنَا أن يتناول من ذلك شيئًا فيؤلِّدُ مرضًا مثل الذي وَلَدَهُ في جسم الحيوان ؟ فلا يَقْدِرُونَ على دفع ذلك بحجة . وكذلك يقال لهم : أليس من السُّمُومِ ما يَقْتُلُ لوقته وساعته ، ومنه ليومه ، ومنه ما يقتل بعد شهر وحول ؟ فإن قالوا : نعم ، قيل لهم : فما الذي يُؤَمِّنُنَا من أن يكون تَلَفُ ذلك الحيوان بعد يوم أو شهر أو سنة من تأثير تلك الثمرة وعمل تلك الحشيشة ، وإنا لا نأمن أن يكون ما جربناه عليه قاتلا بعد سنة . فما الأمان لنا عند أكله من الاستضرار والتلف بعده بوقت أو أوقات ؟ فلا يجدون سبيلا إلى الخلاص من ذلك .

وهذا يدلُّ على بطلان ما تعلقوا به ؛ فوجب أن يكون العلم بهذا الشأن الجسيم والخطب العظيم غير مُنَالٍ ولا مُدْرَكٍ من جهة العقل ، وأن الناس محتاجون في علم ذلك إلى سماع وتوقيف ؛ وأن الواجب على أصولهم أن يكون العلم بأصل الطب مُوقَفًا عليه ومأخوذًا من جهة الرسل ، عليهم السلام ، وإن قيس على ذلك واختُذِيَ عليه ؛ وعلى هذا أكثر الأمة وكثير ممن خالفهم من أهل اللل .

ومما يدل على صحة إرسال الله تعالى الرسل وجوازهُ هو أنه إذا لم يكن في إرسالهم إفساد التكليف ، ولا إبطال المحنة ، ولا إيجاب قلب بعض الأدلة ، ولا إخراج القديم عن قدمه ، ولا قَلْبُ بعض الحقائق ، ولا إلحاق صفة النقص بالمرسل ، جل ذكره ، وكان في إرساله تعريض لخلق من المكلفين لثواب جزيل ونفع عظيم ، صح ذلك في حكته [٣٩ و] ، وكان عدلا من فعله سبحانه .

ومما يدل على جواز إرسال الله الرسل ، وأنه قد فعل ذلك عَلِمْنَا بأن اليهود والنصارى والمسلمين قد أطبقوا على نقلِ أعلام موسى وعيسى ومحمد ، صلى الله عليه وعليهم ، وأن الكذب مستحيل جوازهُ على مثلهم من ناحية التَّراسلِ والتكاتب والواطأة على ذلك ؛

لأن تمام ذلك وانتظامه من مثلهم محال مُتَعَذِّرٌ في العادة ؛ ومحال أيضاً جوازه على مثليهم بأن يجتمعوا جميعاً في بُقْعَةٍ واحدة من حيث يُشَاهِدُ بعضهم بعضاً ويتوافقوا على الكذب ونقله وإذاعته ؛ لأن اجتماع مثلهم في بقعة واحدة متعذر في مُسْتَقَرِّ العادة ؛ ولو أمكن أيضاً اجتماعهم لتَعَذَّرَ في مُسْتَقَرِّ العادة تَوَاطُّؤُهُمْ على الكذب ونقله واستتار ذلك منهم وانكِتائهم عليه ؛ لأن العادة موضوعة على خلاف ذلك . ويستحيل أيضاً وقوع الكذب من جماعة مَنْ ذكّرنا من نَقَلَةِ أعلام الرسل باتفاق وقوعه ؛ لأن العادة لم تَجْرِ باتفاق وقوع الكذب في مائة ألف إنسان عن مُخْبِرٍ واحد لداع واحد ودواع متفرقة ، وإن جاز ذلك من الواحد والاثنين والنفر اليسير ؛ وليس يمكن وقوع الكذب من هذه الجماعات إلا على هذه الوجوه ؛ فإذا امتنعت فسَدَ جواز الكذب عليهم ؛ وفي فساد ذلك إيجاب صدقهم فيما نقلوه وصحة ما إليه ذهبنا . ولو أمكن وقوع الكذب مِنْ جَمِيعِ مَنْ ذكّرناه من نَقَلَةِ أعلام الرسل على بعض هذه الوجوه أو غيرها لداع واحد أو دواع متباينة ، لأمكن وقوعه من نَقَلَةِ الأمصار والبلدان والممالك والسيّر ، ولم نأمن ألا تكون في العالم بلدة تدعى خراسان والنهرَوان والبرَدان ، ولجاز جحد ما نأى وقرب منا من البلدان ؛ وفي بطلان ذلك دليل على صحة إثبات نبوة الرسل ، عليهم السلام . وسنقول في الكلام في الأخبار وأقسامها ونصِفُ التواتر منها والآحاد وما يُعْلَمُ صِحَّةُ مُخْبِرِهِ باضطرار وما يعلم بنظر واستدلال وأحوال المُخْبِرِينَ عنه عند انتهائنا إلى الكلام في الإمامة والرد على اليهود ، قولاً بيناً ، إن شاء الله تعالى . ومتى ثَبَتَ صحة نَقَلَةِ أعلام الرسل من المسلمين وغيرهم من أهل الملل ، عُلِمَ بذلك ثبوت نبوتهم ؛ لأن الله سبحانه لا يظهر المعجزات ويخرِقُ العادات على الذي يدعى النبوة ، مع العلم بدعواهم عليه ، إلا للدلالة على صدقهم والشهادة بثبوت نبوتهم .

فأما المثبتون من البراهمة لنبوة آدم ، الجاحدون لمن بعده من الرسل ، والمثبتون [٣٩ظ] لنبوة إبراهيم الجاحدون لمن بعده من الرسل ، فقد أقرّوا بجواز إرسال الرسل وأنه قد وُجِدَ ونُقِلَ ، وإن خالفوا في نبوة قوم بأعيانهم ، وليس ذلك من قول مُحِيلِ الرسالة جُمْلَةً في شيء ، فيقال لهم : ما الدليل على إثبات نبوّة آدَمَ وإبراهيم ، عليهما السلام ؟ فإن قالوا : ظهور الأعلام على أيديهما ، قيل لهم : وما الدليل على صحة هذه الأعلام ، ونحن لم نشاهدها ولا عاشرنا أصحابها ؟ فإن قالوا : لنقل مَنْ يستحيل عليه الكذب لها ، عورضوا بمثل ذلك في نقل

أعلام موسى وعيسى ومحمد ، عليهم السلام . والكلام مع هؤلاء كالكلام مع اليهود ؛
وسندكر منه ما يُنبئ عن الحق إن شاء الله تعالى .

باب الكلام على اليهود في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه

والرد على من أنكرها وطعن فيها من المجوس والصابئة والنصارى

فإن قال قائل : قد دللتم على جواز إرسال الله الرسل ، عليهم السلام ، فما الدليل على
إثبات نبوة نبيكم مع خلاف من يخالفكم فيها من النصارى واليهود وغيرهم من أهل الأديان ؟
قيل له : الدليل على ذلك ما ظهر على يده ، صلى الله عليه ، من الآيات الباهرة والمعجزات
القاهرة والحجج النيرة الخارقة للعادة والخارجة عما عليه العادة وتركيب الطبيعة . والله
سبحانه لا يُظهر المعجزات ولا ينقض العادات إلا للدلالة على صدق صاحبها وكشف قناعه
وإيجاب الإقرار بنبوته والخضوع لطاعته والانقياد لأوامره ونواهيته .

فإن قالوا : وما هذه المعجزات الدالة على صدقه ؟ قيل أمور كثيرة ؛ منها القرآن المرسوم
في مصاحفنا الذي أتى به وتحدي العرب بالإتيان بمثله ؛ ومنها حنين الجذع ، وكلام
الذئب ، وجعل قليل الطعام كثيرا ، وانشقاق القمر ، وتسبيح الحصى في يده ، وكلام
النراع له في غير هذه الآيات مما يجري مجراها . وقد علم أن محمدا مثلها من الخلق مُمتنع
مُتَعَذِّرٌ وأنه من مقدورات الخالق سبحانه .

فإن قالوا : وما الطريق إلى العلم بصحة هذه الآيات وظهورها على يديه ؟ قيل لهم :
السييل إلى ذلك من طريقين : أحدهما الاضطرار والآخر النظر والاستدلال .

فأما العلم بظهور القرآن على يده ومجيئه من جهته وأنه تحدى العرب أن تأتي بمثله فواقع
لنا ولكل من خالفنا باضطرار من حيث لا يمكن جَعْدُهُ ولا الارتياح به ؛ كما أن العلم
بظهور [٤٠ و] النبي ، صلى الله عليه ، بمكة والمدينة ودعوته إلى نفسه واقع من جهة
الاضطرار ؛ لأن المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئة والثنوية والزنادقة وكل
منحرف عن الملة يقرون بأن القرآن المتلو في محاربينا المرسوم في مصاحفنا من قبل النبي ،
صلى الله عليه ، نجم ومن جهته ظهر من غير اختلاف بينهم في ذلك . فلو حمل حامل نفسه

على ذلك لجحد الضرورة وسقطت مطالبته ؛ كما لو ادعى مدّع أن التوراة والإنجيل ليس
 هما من جملة ما ظهر من قبل موسى وعيسى ، عليهما السلام ، لكان معاندا وجاحداً
 للضرورة ؛ بل لو جحد جاحداً ما دون هذا فزعم أن « قِفَا تَبْك » ليست من شعر امرئ
 القيس ، و « ودّع هُريرة إن الركب مرتحل » ليس من نظم الأعشى ، ونَزَلَ إلى جحد
 خطب الحجاج وزيايد ورسائل ابن المقفع ، وإنكار كون الكتاب لسيبويه لو جَبَّ عناده
 وسَقَطَ كلامه . وقد عُلِمَ أن ظهور الخبر بمجى القرآن من جهة النبي ، صلى الله عليه ، أعظم
 وحاله أشهر ؛ فوجب أن يكون ما تواتر الخبر عنه على هذه السبيل والعلم به اضطراراً
 لا يمكن جحدُه ولا الشك فيه ، ولا يحتاج في إثباته إلى استعمال الروية والنظر في الأدلة . .
 فأما سبيل العلم بكلام الذراع وتسبيح الحصى وحنين الجذع وجعل قليل الطعام كثيراً
 وأشباه ذلك من أعلامه ، عليه السلام . فهو نظر واستدلال لا اضطرار . فإن قال قائل :
 وما الدليل على صحة ظهور هذه الأمور على يده مع علمكم بخلاف من يخالف فيها وإقراركم
 بأنكم غير مضطرين إلى العلم بصحتها ؟ قيل له : الدليل على ذلك أننا نعلم ضرورةً وجميعُ
 أهل الآثار ونقله الأخبار ومعرفة السير أن هذه الأعلام قد نقلت للنبي ، صلى الله عليه وسلم ،
 في جميع أعصار المسلمين ، وأن الأمة لم تَحُلْ قط في زمن من الأزمان من ناقلة لهذه الأعلام
 وما جرى مجراها ، وأنها قد أذيعت في الصدر الأول ، ورُوِيَتْ من حيث يسمع رُؤَاتِها من
 شاهد النبي ، صلى الله عليه ، وعاصره ، وأن الناقلين لها ، وإن قَصُرَ عددهم عن عدد أهل
 التواتر وكانوا آحاداً ، فإن كل واحد منهم أضاف ما نقله للنبي ، صلى الله عليه ، من هذه
 الأعلام إلى مشهده مشهود وموقف معروف وغزاة قد حَضَرَ أهلها وبقعة أكثر السامعين
 لخبره قد شهدها ومجتمع قد عرفوه وحضروه ، فقال : كان في الغزاة الفلانية كذا وكذا ،
 وكلم الذراع رسول الله ، صلى الله عليه ، في مسجده يوم مجتمع أصحابه ، وجعل قليل الطعام
 كثيراً يوم أولم في قصة كذا وكذا وفي بقعة كذا وكذا ، وغزاة [٤٠ ظ] كل شيء من
 ذلك إلى مشهد قد حضره السامعون لنقلهم ومشهد قد شهدوه ، فلم ينكروا ذلك ولا أحد منهم
 عليه ، ولا ردُّوا نقلهم ، ولا ظهر منهم تهمة للنقل ولا شك في أمرهم ، لا عند سماعهم وطرقه
 لأسماعهم ولا بعد ذلك .

وقد عُلِمَ بمستقر العادة امتناع إمساك العدد الكثير والجُمُ الغفير عن إنكار كذب

يدّعى عليهم ويضاف إلى سماعهم ومشاهدتهم وعلمهم ، مع ما هم عليه من نزاهة الأنفس وكبر الهم وعظم الخطر وجلالة القدر والتدين ، بتحريم الكذب والنفور عنه والذم له والتبجح بالصدق وشدة تمسكهم به ؛ فلو كانوا عالمين بكذب ما ادّعاه النقلة عليهم لسارع جميعهم أو الجمهور منهم وقت سماع الكذب عليهم وإضافة ما لا أصل له إليهم ، وبعد ذلك الوقت ، إلى إنكاره وتبكيته ناقليه وتكذيبه وذمه وإعلام الناس كذبه ؛ كما أنه لو ادعى في وقتنا هذا مدّع أن من أعلام محمد ، صلى الله عليه ، قلب العصاحية وفلق البحر وإبراء الأكمة والأبرص وغير ذلك من الآيات التي ليست له ، لم يلبث أن نسارع إلى تكذيبه ورد قوله وإعلام الناس بطلان ما أتى به ، ولقلنا له أو أكثرنا : لسنا محتاجين في إثبات نبوة نبيّنا ، صلى الله عليه ، إلى وضع هذا الكذب الذي لا أصل له . وكذلك لو ادعى مدّع بحضرة كافة أهل بغداد أو الجانب الشرقيّ منها أو الغربيّ أو في محلة من محالها أنهم رأوا ما لم يروا وسمعوا ما لم يسمعوا وشهدوا ما لم يعاينوه لم يلبثوا أن يردّوا قوله ويشهدوا بكذبه ويُعلموا الناس بطلان ما ادّعاه عليهم . هذا ثابت في مستقر العادة ، كما أنه ثابت فيه أن اجتماع مثل عدد من ذكرنا على نقل كذب وكتمان ما شوهد ممتنع مع استمرار السلامة في النقل والكتمان ، من غير ذكر سبب دعاهم إلى ذلك وجمعهم عليه وظهور الحديث به وانطلاق الألسن بذكره ولمّج النفوس بحفظه ؛ وكما يستحيل في موضوع العادة على إنقطة السّير والوقائع والبلدان الكذب فيما نقلوه . وإذا كان ذلك كذلك ، دلّ إمساك الصحابة ، رضوان الله عليهم ، عن تكذيب ما نُقل من هذه الأعلام وادّعى فيه مشاهدتهم وحضورهم وسماعهم ، على صدق ما أضيف إليهم وادّعى عليهم ، وقام إمساكهم عن إنكار ذلك مقام نقلهم لمثل ما نقله الآحاد وشهادتهم من جهة النطق به وقولهم : قد صدقوا فيما نقلوه وقد شاهدنا منه مثل الذي [٤١ و] شاهدوا ؛ وهذه دلالة ظاهرة وحجة قاهرة على صحة نقل هذه الأعلام وصدق رواتها وإن قصروا عن التواتر .

فإن قال قائل : أليس قد يجوز عندكم إمساك المخالفين عن القول والمذهب الظاهر فيهم مع خلافهم عليه واعتقادهم لفساده ؟ فإن لم يدل إمساكهم على توثيقهم له واعتقادهم إياه ، فما أنكرتم أيضاً من مثل ذلك في الإمساك عما يدّعى على الجماعات الكثيرة حضوره ومشاهدته

إذا أمسكوا عن إنكار ذلك في أنه غير دالٍّ على توثيقهم للخبر واعتقاد صحته ؟ قيل له : لا يجب ما قلته من وجوه .

أحدها أن كثيراً من المسلمين يُحيل ظهور المذهب بين الجماعات التي تعتقد فسادَه وخطأ الدائن به والذاهب إليه من غير إنكار منها له وردها على قائله ، ويجعل السكوت على القول الظاهر فيها إجماعاً على تصويبه وبمنزلة النطق بتصديقه ونصحيته ، ولا يُفرّقون بين أن يكون ذلك القول الظاهر بين العلماء والأئمة مع السكوت من فروع الدين أو من أصوله التي يقع في مثلها التأنيم والتفسيق ؛ فهذا الاعتراض زائل عن هؤلاء .

والجواب الآخر أن العادة في ذلك مختلفة ؛ والسكوت على المذهب المستخرج بالقياس والدليل عللٌ تقتضي السكوت عنه ليست في القول المدعى على الناس حضوره ومشاهدته . والأصل في ذلك أن العادة لم تجرِ بإمسك الجماعات عن إنكار كذب يدعى عليهم كما لم تجرِ بنقل الجماعة الكذب وكتبان ما شوهد وسمع لما يناه من قبل ولما جعلهم الله عليه من تفرق الدواعي والأغراض ؛ وليس كذلك العادة في المذهب المقول من ناحية الرأي والقياس ؛ لأنه قد يكون المعتقد لصحته عدداً قليلاً يجوز إمساك مثلهم عن إظهار مذهبهم ؛ وقد يكون الأكثر منهم عدداً في مُهَلَّة النظر والرؤية ومن لم تنكشف له صحة قولٍ في ذلك المذهب . وقد يكون القول الظاهر مما يسوغ أن يعتقد فيه أكثر الساكتين أن كل مجتهد فيه مصيب نحو مسائل فروع الدين وما يتعلق بالأحكام والحلال والحرام . وقد يسكت العالم بطلان القول لاعتقاده العزم على إنكاره بعد ذلك الوقت ؛ وأنه أولى وأصوب . وليس يمكن في العادة سكوت عدد مثل أهل جانبٍ بغداد على إنكار كذب يدعى فيه مشاهدتهم وحضورهم ، ولا اليسير منهم أيضاً لعلّة من هذه العلل ؛ كما لا يجوز في العادة عليهم نقل الكذب وكتبان ما رُئي^(١) وشوهد لعلّة من العلل ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، بطل هذا الاعتراض

٤١ ظ [سؤال آخر على هذا الاستدلال

وب قال قائل ما أسكتتم أن يكون الصحابة أو كثير منهم قد أنكروا مشاهدة

(١) روى في الأصل . روى ؛ وهو يحتمل قراءتين هما رُئي ورؤى

ما ادعاه الناقلون عليهم ومهاجته ، وإن لم يُنقل ذلك إلينا ؟ قيل لهم : هذا باطل من قِبَل أن إنكار هذه الأعلام مما يجب توفر الدواعي على نقله وضبطه ومعرفة عين المعارض فيه ولفظه حتى يشتهر ذلك ويظهر وينتشر ويُنقل نقل مثله ويجرى مجرى الخبر الذي هو اعتراض عليه ؛ وإنكار هذا واجب في مستقرّ العادة ووضعها ؟ كما أن عيسى وسوسى لو عورضا في نقل أعلامهما لوجب أن تنقل المعارضة كنقل الأمر المعارض ، ولحلّ في الظهور والشهرة محلّه ؛ وكذلك إنكار نقل الأعلام يجب أن يظهر كظهور نقل الأعلام ؛ وإلا وجب بطلانه والعلم بفساده .

سؤال آخر على ما قدمناه

فإن قال قائل : فما أنكرتم أن يكون ما نقله الآحاد كذباً وإن سلّمت الجماعات نقلهم بدلالة إنكار اليهود والنصارى والمجوس الذين عاصروا محمداً ، صلى الله عليه ، وجحدهم لها وقولهم : قد رأيناه وعاصرناه فما ظهر على يده مما نقله الآحاد من متبعية شيء ؛ ولو كان ذلك صحيحاً ، لم يتبها لهم جحده وإنكاره ؛ فدل ذلك على بطلانه ؟ يقال لهم : هذا باطل من وجهين : أحدهما أن نقول : لو دلّ إنكار من ذكرتم على كذب نقل الآحاد مع إمساك الجماعات عن ردّه لدل ذلك أيضاً على كذب النقل ، ولو شهدت الجماعات بصحته بدلا من سكنتها عليه ؛ إذ لا فرق بين إمساكها عن إنكارها وإنكار ما ادّعى عليها وبين تصويبها له على ما بينناه . ولو كان ذلك كذلك ، لدلّ إنكار البراهمة والمجوس وأهل الثنية والإلحاد والتنجيم والطبائعين لأعلام موسى وعيسى وقول من شاهداها وعاصرها من هذه الفرق : إنّنا قد شاهدنا هذين الرجلين وعاصرناهما ؛ فلم نَرَ ما ادّعى لهما من هذه الأمور التي هي فلق البحر وإخراج اليد بيضاء وإحياء ميت وإبراء أكمة وأبرص وزمن ومن مشي على الماء وغير ذلك ، على بطلان ما ادّعى ونقل لهما ؛ فلما لم يكن هذا عندنا وعندهم كذلك لم يكن في إنكار الفرق لما قام الدليل على صحته وثبوته دليل على بطلانه وكذب ناقله . فإن قالوا : ليس ينكر أحد ممن ذكرتم ظهور هذه الأمور على يدى موسى وعيسى ؛ وإنما ينكرون كونها معجزاً ويدعون أنها حيل وتخييل ومخاريق ؛ فبطل ما قلّبتكم به الاعتراض [٤٢] و [علينا ، قيل لهم : ليس الأمر على ما ظننتم ؛ لأن أكثر من ذكرناه بل الكل منهم يجحد هذه الأمور أصلاً .

وإن تعاظى المتحدلق منهم أحياناً تسليمة جدلاً والطمع فيه بادعائه أنه من ضروب السحر والحيل وغير ذلك ؛ فلا معنى لإنكارهم لذلك . وشئ آخر يبطل ما سألتهم عنه وهو أننا لا ننكر تكذيب^(١) الواحد والاثنين وجحد ما شاهدوه وطَّيه وكتابه من المسلمين وغيرهم من سائر الملل ، وإذا كان ذلك كذلك ، وكنا نعلم أنه لم يحضر مع النبي ، صلى الله عليه ، في هذه المشاهد والغزوات من اليهود والنصارى والمجوس عددٌ ينقطع بهم المذر ولا يجوز عليهم الكذب وطَّي ما شوهد ، بل لا نعلم أيضاً أنه حضر في أكثرها أحد منهم لما كان من إبعاده أيام وإخراجهم عن تلك الديار وتخيُّزهم إلى حيث يمكنهم قتال ونصب راية حرب معه من الحصون والنواحي كخيبر وغيرها ، لم يجب أن يكون إنكار من أنكر ذلك من اليهود والنصارى حجة في إبطاله ؛ لأنهم إما ألا يكون حضر معه في أكثرها أحد منهم أصلاً أو أن يكون حضر منهم الواحد والاثنان والخمسة ، أو العدد الذي يجوز عليهم الكذب ، وعلى مثلهم افتعاله والكتمان لما سمع وشوهد ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، بطل هذا الاعتراض بطلاناً ظاهراً .

فأما العلم بظهور القرآن على يده وبجيته من جهته فضرورة لا إشكال فيها ولا جدال . فإن قال قائل : فما وجه دلالة ظهور القرآن على يده مما يدل على صدقه ؟ قيل له : وجه ذلك من طريقين : أحدهما نظمه وبراعته ؛ والثاني ما انطوى عليه من أخبار الغيوب وعلمها فأما وجه الدلالة من جهة نظمه فهو أننا نعلم أنه ، صلى الله عليه ، تحدى العرب بأن تأتي بمثله في براعته وفصاحته وحسن تأليفه ونظمه وجزالته وورصاته وإيجازه واختصاره واشتمال اللفظ اليسير منه على المعاني الكثيرة ، ودعاهم إلى ذلك وطالبهم به في أيام المواسم وغيرها مجتمعين ومتفرقين ، فقال لهم في نص التلاوة : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً »^(٢) ؛ يقول : موالياً معيناً ؛ وقال « فأتوا بعشر سورٍ مثله مُفترتٍ »^(٣) ؛ وقال : « فأتوا بسورة من مثله »^(٤) مبالغة

(١) في الأصل : تكذب .

(٢) ٨٨ : ١٧

(٣) ١٣ : ١١

(٤) ٢٣ : ٢

في تقييدهم بالعجز عنه ، مع أن اللسان الذي نزل به لسانهم ومع العلم بما هم عليه من عزة
الأنفس وعظم الأنفة وشدة الحمية والحرص على تكذيبه وتشتيت جمعه وتفريق الناس من
حوله والتوفر على إكذابه وماعرة وغض منه وخروجهم إلى ما خرجوا إليه معه من الحرب
والمسايعة [٤٢ ظ] وحمل الأنفس على إراقة الدماء والخروج عن الديار ومفارقة الأوطان ؛
فلو كانوا مع ذلك قادرين على معارضته أو معارضة سورة منه لسارعوا إلى ذلك ، ولكن
أهون عليهم وأخف من نصب الحرب معه والجلاء عن الأوطان وتحمل الأهوال والصبر على
القتل وألم الجراح واحتمال الذل والعار ؛ لأنه قد كان ، عليه السلام ، مكنهم من تكذيبه
من وجهين : أحدهما قوله : « لن تأتوا بمثله » ، والآخر قوله : « إن أتيتم فلجئتم وكنت مبطلا
وكنتم المحقين » ، هذا مع تلاوته عليهم في نص التنزيل قوله : « وما كنت تتلو من قبله
من كتاب ولا تحطه يمينك إذا لارتاب المبطلون » ^(١) . ولو عرفوه بذلك أو بصحبة أهل
الكتب ونقلة السير ومداخلة أهل الأخبار ومجالسة أهل هذا الشأن ، لم يلبثوا أن يقولوا له :
هذا كذب ، لأنك مازلت معروفاً بصحبة أهل الكتب ومجالستهم وقصدهم إلى مواضعهم
ومواطنهم ومجاراتهم والأخذ عنهم والاستفادة منهم ؛ وفي صدقهم عن هذا أجمع وعن تكلف
معارضة سورة منه أو إيراد ما قل وكثر من ذلك مع علمهم بخروج نظم القرآن عن سائر أوزان
كلامهم ونظومهم أعظم دليل على صدقه ، صلى الله عليه ، وأن ظهور القرآن منه ، وهو نشأ
معه وبين أظهرهم ، ولم يعرفوه يقصد أهل الكتاب ومجالسة غير من لقوه وعرفوه
والاقتباس منه ولا انفرد بمداخلة فصيح منهم ومتقدم في البراعة واللحن عليهم ، آية عظيمة
وأمر خارق للعادة ؛ لأن مثل ذلك لا يكتسب بتعلم وتدقيق ذكاء وفطنة ولطيف حسن
وحيلة ؛ ولا فرق بين ذلك وبين أن يبيت ، عليه السلام ، وهو غير عالم بلغة الزنج والترك
وغيرهما من اللغات ثم يصبح أفصح الناس بكل لغة منها وأجراًم فيها مع العلم بأنه لم يأخذ
ذلك عن أهلها ؛ لأن خلق العلم فيه بذلك وإقداره عليه في يسير الوقت خرق للعادة وخارج
عما عليه بناء الطبيعة ؛ وكذلك تعلم هذه اللغات واكتساب معرفتها والتمكن من علمها وتحصيلها
في يسير الوقت الذي لا يكتسب في مثله العلمُ بعظيم ما جاء به آية عظيمة وخرق للعادة .
فإنزال هذا الكلام عليه واضطراره إلى إجراء لسانه أو خلق طبيعة يتمكن بها من إدراك

هذا النظم ورصفه وبيانه من أظهر الآيات وأبين الدلالات ؛ لأن التمكن من تعلم ذلك بكل لطيفة في يسير الوقت مما لم تجر العادة بمثله نقض لها ؛ والله سبحانه لا يظهر الآيات إلا لما ذكرنا من القصد إلى الدلالة على صدق الرسل ، عليهم السلام .

مسألة [في الرد على منكرى إعجاز القرآن]

[٤٣ و] فإن قالت اليهود والنصارى : ما أنكرتم أن يكون ما أتى به النبي ، صلى الله عليه ، من جنس كلامهم ، غير أنه كان أفصح وأوجز وأحسن نظاماً ، وأن يكون ذلك إنما تأتى له بتقدمه في البلاغة عليهم وحسن فصاحته ولسانه ، وبرعهم بذلك وزاد فيه على جميعهم ؟ قيل لهم : إن قدر ما يقتضيه التقدم والحدق في الصناعة قدر معروف لا يخرق العادة مثله ولا يعجز أهل الصناعة والمتقدمون فيها عنه مع التحدى والتفريع بالعجز والقصور : لأن العادة جارية بجمع الدواعي والهم على بلوغ منزلة الحدق المتقدم في الصناعة ؛ وما أتى به النبي ، صلى الله عليه ، من القرآن قد خرج عن حد ما يكتسب بالحدق ؛ وعجز القوم عن معارضته ومقابلته مع إشارهم لذلك واجتماع همهم له وتوفر دواعيهم عليه وعلمهم بجعله حجة له ودلالة على صدقه ؛ فخرج بذلك عن نمط ما سألتم عنه . وعلى أن الآية في القرآن أنه منزل بلسان العرب وكلامهم ومنظوم على وزن يفارق سائر أوزان كلامهم ؛ ولو كان من بعض النظم التي يعرفونها ، لعلموا أنه شعر أو خطابة أو رجز أو طويل أو مزدوج ؛ غير أن ناطقه قد برع وتقدم فيه ؛ وليس يخرج الحدق في الصنعة إلى أن يؤتى بغير جنسها وما ليس منها في شيء وما لا يعرفه أهلها ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، وكنا نعلم أن قريشاً أفصح العرب وأعرفها باللسان وأقدرها على سائر أوزان الكلام وأنها قد دهشت وطاشت عقولها فيما أتى به فقالت مرة إنه سحر ، وقالت تارة إنه « معلم مجنون »^(١) ، وقالت أخرى : « أسطير الأولين أكتتها »^(٢) ، وقالت تارة أخرى : « شعر » ، وقالت تارة : « سلمان يلقنه ويلقى إليه » حتى قال تعالى : « لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين »^(٣) ، علم بذلك أن ما أتى به ليس من جنس الحدق والتقدم في الصناعة في شيء .

وعلى أن الله سبحانه إذا أباح له هذا التقدم والحدق وجمع له أسبابه ووفر دواعيه وهمته على تحصيله وعلم مع ذلك أنه سَيَدَّعِيه آية له وحجة على صدقه ولم يجمع هم من تحداه على فعل مثله ولا أتاحه لهم ولا مكنهم منه ، صار ذلك آية من فعله وخرقاً للعادة وجري مجرى سائر الآيات . ولو علم الله سبحانه أنه كاذب فيما يدعيه ، لوفر الدواعي والهمم وجمعها على معارضته وخلق اللطائف التي يُتوصل بها إلى بلوغ منزلته لكي يُبطل حجته ويزيل شبهته ؛ ومتى لم يفعل ذلك ، كان ناقضاً للعادة بصرف الهمم عن فعل ذلك وجمع الدواعي عليه ومنع اللطائف والأسباب الممكنة [٤٣ ظ] منه ؛ والله تعالى لا ينقض العادات إلا للدلالة على الصدق .

مسألة [في التحدى]

فإن قال قائل ، وكذلك يقولون : إن صاحب كتاب إقليدس والمجسطي والقائل « قفانبك » لو تحدوا بمثل ما أتوا به وجعلوه دلالة على صدقهم وأنهم رسل الله سبحانه فلم يعارضوا ، وجب أن يكون ذلك آية لهم ، قيل له : أجل ، إلا أن الله سبحانه إذا علم أن المدعى لذلك كاذب ، فلا بد أن يجمع الهمم ويوفر الدواعي على معارضة ما تحدى القوم به ، فلا يلبثون عند احتجاجهم به أن يأتهم الناس بأمثاله وما هو أبلغ منه في معناه لكي ينقض كون ما ادعوه معجزاً .

مسألة [في المعارضة]

فإن قالوا : ما أنكرتم أن تكون العرب قد عارضته وأن يكون خوف سيفكم يمنع من إظهار معارضته ؟ قيل لهم : لو كان الأمر على ما ادعيتموه ، لجاز نقله وذكره وذكر المعارض والمتولي له ، ولوجب بمستقر العادة أن يغلب إظهاره على طيئه وكتمانه حتى يكون العلم به كالعلم بالقرآن الذي هو عروضة ؛ وإن منع الخوف من النص عليه والتبيين من كل واحد لذكره ؛ لأنه كان لابد من تحدثهم بينهم إذا خلوا وجالسوا من يأمنون سيفه على وجه يجب أن يضطر إليه ، كما يجب أن تعلم الأسباب الحاملة على الكتمان والكذب الواقعين من السلطان لغرض في الحمل على ذلك مع الخوف منه ، وكما يجب في مستقر العادة تحدث الناس بضيوب سلطانهم وجبايرتهم ومذموم الخصال التي فيهم وإن لم يُنقل ذلك نقلاً ظاهراً ،

ويقع تفصيله والنص عليه والبيان له من كل رجل بعينه ؛ وإذا كنا لا نعلم وجود المعارضة للقرآن كهلنا لظهوره من جهة النبي ، صلى الله عليه ، وجب سقوط ما قالوا . وأيضاً فلو كان الخوف من السيف مانعاً من نقلهم المعارضة لمنع ذلك أيضاً من دعوى المعارضة ؛ فإذا لم يمنع الخوف من قولكم : قد عورض ، وإن كان تصريحاً بالقدح في القرآن والتكذيب له مع عروءه من حجة أو شبهة ، فكيف يمنعكم الخوف من إظهار ما ادعيتم ؟ .

ويقال لمن سأل عن هذا من اليهود والنصارى : لو كان ما قلموه صحيحاً ، لجاز لمدع أن يدعى أن موسى وعيسى ، عليهما السلام ، قد عورضا في قلب العصا حية وفلق البحر وإحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص ، وأن الخوف من أسيافكم يمنع من نقل ذلك ، وأن الخوف من سيوف المسلمين اليوم يمنع من نقله الآن ؛ لأن مكذب موسى وعيسى عند المسلمين [٤٤ و] بمنزلة مكذب محمد ، صلى الله عليه ؛ فإن لم يجب هذا ، لم يجب ما قلمتم .

مسألة [في حفظ المعارضة]

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن تكون المعارضة قند وقعت ونُسيت وذهب ذكره ، وضبطها عن كل فرقة ، لأن الله صرف دواعي الناس وهمهم عن حفظها والتوفر على نقلها ؟ قيل لم : هذا أيضاً غير جائز ؛ لأنه بمنزلة ابتداء إظهار المعجزات على أيدي الكذابين ؛ لأنه لا فرق بين خرق العادة بقلب العصا حية وفلق البحر وغير ذلك وبين خرقه العادة في صرف دواعي الناس عن نقل الأمر العظيم والخطب الجسيم وما قد جرت العادة بحفظه وانطلاق الألسن عليه وإلهاج الأنفس بذكره وغلبة إشهاره وإظهاره على طيه وكتمانه ؛ لأن ذلك أجمع خرق للعادة ولأنه أيضاً إفساد الأدلة وسبب لطريق العلم بإثبات النبوة ؛ لأنه لو جاز ذلك ، لم نأمن أن يكون جميع الرسل قد عورضوا في آياتهم وصرف الله سبحانه دواعي الناس عن نقل المعارضة وحفظها ، فلا يكون لنا مع ذلك سبيل إلى العلم بصدق واحد منهم وقيام حجة على أمته ؛ لأننا إذ لم نأمن كونه المعارضة ، وإن جهلناها لموضع ترك النقل لها ، لم نأمن أن يكونوا كذبة غير صادقين ؛ وذلك يضاد اعتقاد نبوتهم . وهذا كلام ليس لبعض أهل الملل على بعض ، وإنما هو للطاعن على سائر النبوات ؛ وجوابه ما ذكرناه من أنه إفساد للأعلام وإيجاب لعجز القديم سبحانه عن الأدلة على صدق الصادق والفرقة بينه وبين الكاذب .

مسألة [في المعارضة والإعجاز]

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون القوم إنما تركوا معارضة القرآن لإعراضهم عن النظر في أن مقابلته بمثله موجب لتكذيب من أتى به ؟ قيل لهم : فهذا مما لا نظر فيه ولا تأمل ؛ لأنه لا شبهة على أحد كمال عقله في أن من قال له قائل : إنك لن تقوم ولن تقدر على القيام ، كاذب إذا قام وقدر على القيام . والأطفال المنتقصون يعلمون هذا فضلا عن قريش في وفارة عقولهم وجودة قرائحهم ونحائزهم وصحة آدابهم وما وصفهم الله تعالى به من أنهم قوم خصمون والتماسهم من الرسول ، صلى الله عليه ، آيات غير التي أتى بها حتى قال تعالى : « وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ » ^(١) يعني التي سألوها ، ومع قولهم : « لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا » ^(٢) ، وقوله : « أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ [أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِزُرْقِيكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا] نَقْرُؤُهُ » ^(٣) ، ومع ما ذكره عن اليهود في قوله : يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى [٤٤ ظ] أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا : أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً » ^(٤) مع ما عليه أهل الإلحاد والتعطيل من الاحتجاج والعناد ؛ فكيف جهل هؤلاء أجمعهم يُنَبِّه بعضهم بعضاً عليه لولا جهل السائل عن هذا ؟ ويقال للسائل عن هذا من اليهود والنصارى : فما أنكرتم ألا يكون إضراب السحرة والأطباء عن معارضة موسى وعيسى في آياتهما لعجزهم عن ذلك ، وإنما صدقوا عنه لذهابهم في النظر في أن معارضتهما تؤدي إلى تكذيبهما ؟ ولا جواب عن ذلك أبداً .

مسألة [في المعارضة والسيف]

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون الصارف للقوم عن معارضته اعتقادهم أن السيف أنجع في أمره وأجسم لمادة شبيهة لا للعجز عن ذلك ؟ قيل له : لو كان في قدرة القوم التكلم بمثل القرآن لأتوا به مع نصب الحرب ؛ كما أنهم كانوا يأتون مع ذلك بالشعر والرجز

والخطابة والرسائل وكل ما هو من طباعهم ؛ وفي ترك ذلك دليل على بطلان ما قلتم .

مسألة [في المعارضة والشبهة]

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون المانع لهم من معارضته هو خوفهم من دخول الشبهة على أوليائه وقوله لهم : إنه ليس بعروض لما أتيت به ؟ قيل لهم : هذا باطل ؛ لأن اللسان لسانهم ، واللغة لغتهم وهي طباع لهم ، ولا شبهة عليهم في معرفة ما هو بوزن كلامهم ، ولا مجال ولا مخرج للشك في هذا الباب . ثم يقال لهم : فيإزاء الخوف من ذلك الرجاء لوضوح بطلان ما أتى به لهم ووقوفهم عليه ، فكيف لم يبعثهم هذا على معارضته ؟ ويقال لهم في هذه المسألة والتي قبلها : ما أنكرتم أن يكون هذا هو الصارف لقوم موسى وعيسى عن معارضة ما ادعوه آيةً لهما ؟ فكل شيء أجابونا به فهو جوابنا .

مسألة [في صفة الإعجاز في القرآن]

فإن قال قائل : فإذا قدر العباد عندكم على مثل الكلمة والكلمتين والحرف والحرفين فما أنكرتم أن يقدروا على مثل جميعه وألا يكون في ذلك إعجاز ؟ يقال له : لو وجب ما قلته ، لوجب ، إذا قدر الناس على مثل ما سألت عنه ، أن يكونوا كلهم شعراء وخطباء وأصحاب نظم ورسائل لقدرتهم على الكلمة والاثنتين ؛ وهذا جهل ممن صار إليه ؛ وليس يجب إذا تعذر على الإنسان نظم الكثير أن يتعذر عليه نظم اليسير ؛ كما لا يجب إذا تعذر عليه شرب ماء البحار والأنهار أن يتعذر عليه شرب الجزعة والجزعتين ، وإذا تعذر عليه الصعود إلى السماء وحمل الجبال أن يتعذر عليه قطع الذراع إلى فوق والذراعين وتحمل الرطل والرطلين . وإذا كان حمل الجبال والصعود إلى السماء آية لمن ظهر على يده ، وجب أن يكون [٤٥ و] نظم القرآن آية لمن أتى به وإن لم يكن نظم ما دون سورة منه آية لأحد .

مسألة [في كيفية الإعجاز في القرآن]

فإن قالوا : كيف يكون القرآن معجزاً وهو غير خارج عن حروف المعجم التي يتكلم بها المخلوق من أهل الفصاحة والى والسكنة ؟ قيل لهم : ليس الإعجاز في نفس الحروف وإنما

هو في نظمها وإحكام رصفها وكونها على وزن ما أتى به النبي ، صلى الله عليه ، وليس نظمها أكثر من وجودها متقدمة ومتأخرة ومترتبة في الوجود ، وليس لها نظم سواها ؛ وهو كتتابع الحركات إلى السماء ووجود بعضها قبل بعض ووجود بعضها بعد بعض . ولو كان ما سألتكم عنه يُبطل مزية القرآن وموضع الإعجوبة في نظمه ، لوجب إبطال فضيلة الشاعر المُفَلِّقِ والخطيب المِصْتَعِ والمرسل الفصيح المقتدر ، حتى لا يكون على أحد تكلم باللسان العربي وإن كان أعيان من باقِلٍ فضل لسحبان وائل ؛ وهذا أيضاً جهل ممن صار إليه ؛ فبطل ما تعلقتم به .

مسألة [في التحدى بالحروف المنظومة لا بالكلام القائم بالله]

فإن قال قائل من اليهود والنصارى والمعتزلة : كيف يجوز التحدى بمثل القرآن وهو عندكم قديم لا مثل له من كلام الآدميين ولا يُجَانِسُ كلام المخلوقين ؟ قيل له : لم يتحدَّ النبي صلى الله عليه وسلم ، بمثل الكلام القائم بالله سبحانه ؛ وإنما تحداهم بمثل الحروف المنظومة التي هي عبارة عنه في براعتها وفصاحتها واختصارها وكثرة معانيها ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، بطل ما سألتكم عنه . على أنه يصح من الله تعالى ومن رسوله ، صلى الله عليه ، أن يتحدى بمثل الكلام القديم إذا ادعى ملحد أو معاند أنه مثل كلام الآدميين ومن جنس كلام المخلوقين ، بأن يقال له : إيتِ بمثله ، وإن كان له مثله ، على ما تدعيه ، كما قال تعالى : « قل هاتوا برهنتكم إن كنتم صدقين »^(١) و « فإن كان لكم كيد فكيدون »^(٢) و « أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون »^(٣) ؛ فطالبهم بذلك على مذهب التحدى والتفريع ، إن كان للباطل برهان ، وللقديم سبحانه شريك أو كيد يكاد به ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، سقط تعجبهم من ذلك وثبت أنه لا تعلق لأحد فيه .

مسألة [في الحفظ والإعجاز]

فإن قال قائل : لو كان القرآن معجزاً ، لوجب ، إذا حفظه بعض الناس وتلاه على أهل بلده وادعاه آية له ، أن يكون دلالة على صدقه ، قيل له : لا يجب ما قلته من وجهين :

أحدها أن القرآن لا يكون معجزاً عند من سمعه إلا بعد فحصه وبحثه وتفتيشه وعلمه بأنه لا أحد سبق الذي أتى به إليه ، وأنه من جهته نَجَمَ ومن قبله ظهر ؛ ومتى لم يَعْلَمْ ذلك لم يعلمه معجزاً له . وسافِظُ [٤٥ ظ] القرآن إذا ادعاه آيةً ، لم يلبث سامع دعواه مع أدنى بحث حتى يعلم أنه ظاهر لغيره ؛ فسقط احتجاجه به .

والوجه الآخر أن الله تعالى ، إذا علم ذلك من جال من حفظه ، أنساه إياه وذهب بحفظه من قلبه أو خلق لسامعه القدرة على حفظه من أوله إلى آخره حتى يقول لمن أتى به : هذا أمر حَفِظْنَاهُ وعرفناه ولعلك عنى أخذته ؛ فسقط التعلق بهذا .

مسألة [في الإعجاز في التوراة والإنجيل]

فإن قالوا : ما أنكرتم أن تكون التوراة والإنجيل معجزاً ؟ قيل لهم : أنكرنا ذلك لعدم العلة التي لها كان القرآن معجزاً ؛ وهي عَجَزُ العرب عن معارضة مُورِده مع حرصهم على تكذيبه وما عَمَّرَهُ وغيضَ منه وإيثارهم لقتله وبلوغ كل غاية في مَكَارِهِه وقَضُ الجمع من حوله ؛ فلو تحدى موسى وعيسى ، عليهما السلام ، أعداءهما بمثل التوراة والإنجيل وغيرهم من أهل الأهواء والملحدّين فمعجزوا عند التحدى عن ذلك ، لوجب أن يكون ما أتيا به من ذلك معجزاً ؛ وإذا لم يكن ذلك كذلك ، لم يجب ما قلموه .

مسألة [في لزوم حجة القرآن عند غير العرب]

فإن قالوا : كيف لَزِمَتْ حُجَّةُ القرآن الهِنْدَ وَالتُّرْكَ وهم لا يعرفون أن ما أتى به معجز ؟ قيل لهم : من حيث إنهم إذا قتشوا علموا أن العرب الذين بُعِثَ فيهم النَّبِيُّ صلى الله عليه ، كانوا أفصح الناس وأقدرهم على نظم الكلام العربي ، وأنهم النهاية في هذا الباب ، وأنهم مع ذلك أحرص الناس على تكذيبه ، عليه السلام ، وأنه نشأ معهم ، وأنهم يعرفون دَخِيلَتَهُ وأهل نجاسته في ظَعْنِهِ وإقامته ، وأنه ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه يمينه ، وأنه مع ذلك كله أجمع تحداً بمِثْلِهِ أو بسورة من مِثْلِهِ مجتمعين أو مفترقين فمعجزوا عن ذلك أجمع ؛ كما أن حجة موسى وعيسى ، عليهما السلام ، قائمة على من ليس بساحر ولا طيب ؛ لعلمه بأنهما تحدياً أطبَّ الناس وأعظمهم سحراً بمثل ما أتيا به ، فمعجزوا عن ذلك مع الحرص على تكذيبهما والإتيان بمثل ما أتيا به .

مسألة [في معارضة مسيلة للقرآن]

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون مسيلة قد عارض القرآن وقابله بقوله : « يا ضِفْدَعُ بِنْتُ ضِفْدَعَيْنِ ، نَقَى فِكْمَ تَنَقَّيْنِ ، لا الماءُ تُغَيِّرِينَ ولا الشَّارِبَ تَمْنَعِينَ » ، وقوله : « والزَّارِعَاتِ زَرْعاً ، فالحاصِذَاتِ حَصْداً ، والطَّاحِنَاتِ طَحْناً » ، وأمثال ذلك من الكلام الركيك السخيف ؟ قيل له : هذا الكلام دال على جهل مُورِدِهِ وضعف عقله ورأيه وما يوجبُ السخريةَ منه والهزءَ به ، وليس هو مع ذلك خارجاً عن وزنِ ركيك السجع وسخيفه ، وما زاد على ذلك قليلاً خرج إلى وزن الشعر كقول [٤٦ و] بعضهم في شعره :

وقرأ معلناً ليصدع قلبي والهوى يصدع الفؤاد السقيماً
أرأيت الذي يكذب بالدين فذاك الذي يدعُ اليتيماً

وعلى أن هذا الكلام لو كان معجزاً لتعلقت العرب وأهل الرِّدَّة به ، ولعرف أتباع النبي ، صلى الله عليه ، أنه عَرُوضٌ له ، وَلَوْ قَعَ لهم العِلْمُ اليقين بأنه قد قُوبِلَ ؛ وفي عدم ذلك دليل على جهل مدعى ذلك ، وعلى أن مسيلة لم يدع هذا الكلام معجزاً ولا تحدَّى العربَ بمثله فعجزوا عنه ، بل كان في نفسه ونفس كل سامع له أخفَّ وأسخف وأذلَّ من أن يُتعلَّقَ به ؛ ولذلك لا نجد له نبأً ولا أحداً من العرب تعلق به .

مسألة [في العلم بالتحدي]

فإن قال قائل من أهل الملل وغيرهم : من أين يُعلمُ أن النبي ، صلى الله عليه ، تحدَّى العربَ أن تأتي بمثله وطالبهم بذلك ؟ قيل لهم : يُعلمُ ذلك اضطراراً من دينه وقوله كما نعلمُ وجوده وظهوره وكما نعلمُ وجود القرآن نفسه اضطراراً ؛ هذا على أنه في نص التلاوة ، نحو قوله : « فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ » ^(١) و « قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ » ^(٢) ، وهذا غاية التحدي والتفريع ؛ وقد وصل قوله : « فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ » بقوله : « وَأَدْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ » ^(٣) ؛ فلا مُتعلِّقَ لأحد في هذا الباب .

وَيُقَلَّبُ السُّؤَالُ عَلَى مَنْ سَأَلَ عَنْهُ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِ الْمُدَّعِينَ لِنُبُوَّةِ زَرَادَشْتٍ ، فَيَقَالُ لَهُمْ : مَنْ أَيْنَ عَلِمْتَ أَنَّ مُوسَى وَعِيسَى وَزَرَادَشْتٌ تَحْدُوا قَوْمَهُمْ بِمِثْلِ شَيْءٍ مِمَّا اتَّوَا بِهِ ؟ وَمَا أَنْكَرْتُمْ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ قَدْ ظَهَرَ مِنْ غَيْرِ احْتِجَاجٍ مِنْهُمْ وَلَا تَحَدٍّ إِلَى مِثْلِهِ ؟ فَكُلُّ شَيْءٍ تَعْلَمُوا بِهِ فَهُوَ جَوَابُنَا عَمَّا سَأَلُوا عَنْهُ .

مسألة [في إبطال دعوى المعارضة]

فَإِنْ قَالُوا : كَيْفَ تَبْطُلُونَ حُجَّةَ مَنْ أَتَى بِكَلَامٍ مَنْظُومٍ وَزَعَمَ أَنَّهُ مِثْلُ الْقُرْآنِ وَعَمْرُؤُهُ ؟ قِيلَ لَهُ : لَعَلَّنَا بِأَنَّهُ لَيْسَ بِمِثْلٍ لَهُ وَلَا مِنْ جِنْسٍ نَظْمِيٍّ ؛ فَإِنْ قَدَّرَ عَلَى ذَلِكَ قَادِرُ قَلْبِيَّاتٍ بِهِ ثَرِيَّةً أَنَّهُ خِلَافٌ لَهُ ؛ وَنَعْلَمُ ذَلِكَ بِعَجْزِ الْعَرَبِ أَيْضًا عَنْ مَعَارِضَةِ الْقُرْآنِ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُمْ أَفْصَحُ الْفَصَحَاءِ وَأَبْلَغُ الْبُلَغَاءِ وَأَشْعَرُ وَأَخْطَبُ مَنْ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ مِمَّنْ تَكَلَّمَ بِلِسَانِهِمْ بَعْدَهُمْ ؛ فَتَعْلَمُ بِذَلِكَ تَعَذَّرَ مَعَارِضَتُهُ عَلَى مَنْ بَعْدَهُمْ . وَعَلَى أَنْ مِنْ النَّاسِ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ إِنَّمَا أَعْجَزَ الْعَرَبَ أَيْضًا عَنْ مَعَارِضَتِهِ وَقَدْ تَحَدَّى بِالْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ لَكِي يَخْرِقَ بِذَلِكَ الْعَادَةَ لِصَاحِبِهِ وَيَدُلَّ عَلَى صِدْقِهِ ؛ وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يُقَدِّرَ بَعْدَ مَوْتِ النَّبِيِّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، عَلَى مِثْلِهِ . وَمِنْهُمْ أَيْضًا مَنْ يَقُولُ : قَدْ كَانَتْ الْعَرَبُ قَادِرَةً قَبْلَ التَّحَدِّيِ عَلَى الْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ ، وَإِنَّمَا أَعْجَزَهُمُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ عَنْ ذَلِكَ وَقَدْ تَحَدَّى الرَّسُولُ [٤٦ ظ] ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، وَتَقَضَّى عَادَتُهُمْ لِيَدُلَّ عَلَى صِدْقِهِ ؛ وَلَعَمْرِي إِنْ ذَلِكَ ، لَوْ كَانَ كَذَلِكَ ، لَكَانَ آيَةً عَظِيمَةً وَخَرَقًا لِلْعَادَةِ ، كَمَا أَنَّ نَبِيًّا لَوْ تَحَدَّى قَوْمَهُ بِتَخْرِيكِ أَيْدِيهِمْ وَانْخِرَاجٍ عَنْ أَمَّا كُنْهُمْ إِلَى أَقْرَبِ الْمَوَاضِعِ إِلَيْهَا ، فَمَنْعُوا الْقُدْرَةَ عَلَى ذَلِكَ ، وَقَدْ اعْتَادُوا الْاِقْتِدَارَ عَلَيْهِ ، ثُمَّ أَقْدَرُوا عَلَيْهِ ثَانِيَةً بَعْدَ تَقْضِي تَحَدِّيهِ ، لَكَانَ خَرَقَ الْعَادَةِ بِإِيجَادِ الْقُدْرَةِ عَلَى ذَلِكَ وَإِعْدَامِهَا عَلَى خِلَافِ الْمُتَعَالَمِ لِلْمَأْلُوفِ آيَةً عَظِيمَةً وَحُجَّةَ يَبِينَةُ ؛ فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ ، سَقَطَ مَا سَأَلُوا عَنْهُ .

مسألة [في وجوه الإعجاز]

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ : فَهَلْ فِي الْقُرْآنِ وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ الْإِعْجَازِ غَيْرَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنْ بَدِيعِ نَظْمِهِ وَعَجِيبِ رِصْفِهِ وَتَأْلِيْفِهِ ؟ قِيلَ لَهُ : أَجَلٌ ، فِيهِ وَجْهَانِ آخِرَانِ مِنْ وَجُوهِ الْإِعْجَازِ : أَحَدُهُمَا مَا انْطَوَى عَلَيْهِ مِنْ أَخْبَارِ الْغُيُوبِ الَّتِي يَعْلَمُ كُلُّ عَاقِلٍ عَجْزَ الْخَلْقِ عَنْ مَعْرِفَتِهَا

والتوصل إلى إدراكها نحو قوله : « لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ »^(١) ؛ فدخلوه كما وعدم وأخبرهم ، ومن ذلك قوله تعالى : « سَيَهْزِمُ الْجَمْعُ وَيُؤَلُّونَ الدُّبُرَ »^(٢) ؛ فكان ذلك كما أخبر ، وقوله : « لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ »^(٣) ؛ وقد أظهره الله وأعلى دعوته وأذل الملوك المحاولة لإبطاله التي كانت حول صاحب الدعوة إليه ، وقوله تعالى : « وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ »^(٤) ؛ وكان من ذلك ما وعدم الله تعالى ، واستخلف الأربعة الأئمة الخلفاء الراشدين ؛ وقوله لليهود : « قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِعَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ »^(٥) ؛ فأخبر أنهم إن تمنوا الموت ماتوا وأنهم لن يتمنوه ؛ فلم يتمنوه على ما أخبر به علماً منهم بصدقه وأنهم لو تمنوا الموت لما تَوَّأ لا محالة .

وكذلك امتناع النصارى عن مباہلته عند دعائه لهم إليها ومطالبته بها في قوله تعالى : « قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ [وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ] »^(٦) ، فامتنعوا عن المباہلة خوفاً من النكال وأليم العقاب وأن ينزل بهم ما توعدهم به ؛ وليس ذلك إلا لعلهم بصدقة وثبوت نبوته . ومن أخبار الغيوب قوله تعالى : « أَلَمْ يَغْلِبْ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ »^(٧) ؛ فغلبت الروم فارس في بضع السنين ؛ كما أخبر تعالى في نظائر هذا مما يكثر تتبعه . واتفاق الصواب في هذا أجمع على سبيل التخمين والظن [٤٧ و] ممتنع متعذر ؛ فدل ذلك على أنه من أخبار علام الغيوب سبحانه .

والوجه الآخر ما انطوى عليه القرآن من قصص الأولين وسير الماضين وأحاديث المتقدمين وذكر ما شَجَرَ بينهم وكان في أعصارهم ، لا يجوز حصول علمه إلا لمن كَثُرَ لقاءه لأهل السَّير ودَرَسَهُ لها وعنايته بها ومجالسته لأهلها وكان ممن يتلو الكتب ويستخرجها ، مع

(١) ٢٧ : ٤٨ . (٢) ٥٤ : ٥٤ . (٣) ٩ : ٣٣ . (٤) ٢٤ : ٥٥ .

(٥) ٢ : ٩٤ — ٩٥ . (٦) ٣ : ٦١ . (٧) ٣٠ : ١ — ٣ .

العلم بأن النبي ، صلى الله عليه ، لم يكن يثلو كتاباً ولا يخطه يمينه ، وأنه لم يكن ممن يُعرف بدراسة الكتب ومجالسة أهل السير والأخذ عنهم ، ولا لقي إلا من لقوه ولا عرف إلا من عرفوه ، وأنهم يعرفون دأبه وديدنه ومنشأه وتصرفه في حال إقامته بينهم وطلعه عنهم ؛ فدل ذلك على أن الخبر له عن هذه الأمور هو الله سبحانه علام الغيوب . فهذا وجه الإعجاز في القرآن .

باب الكلام على اليهود في الأخبار

وقد اختلفت اليهود في الأصل على فرقتين : فرقت الشيعية منهم أن نسخ الشرائع وإرسال نبي بعد موسى ، عليه السلام ، لنسخ شريعته جائز من طريق العقل ، وأنهم إنما منعوا نسخ شريعتهم على يد نبي بعد نبيهم من جهة توقيف الله ، جل اسمه ، في التوراة وعلى لسان موسى ، عليه السلام ، أنه لا ينسخها ولا يُبعث نبي بتبديلها بالفاظ منذ كر بعضها . وزعمت الغنانية منهم أن نسخ الشرائع محال من جهة العقل وأن السمع أيضاً قد ورد بتأكيد ما في العقل من ذلك . وأجمعوا إلا فريقاً منهم على أن نسخ الشيء قبل امتثاله ووقت فعله بدلالة على الجهل إلا فريقاً منهم فإنهم أجازوا نسخ العبادة بما هو أغلظ منها وأشق على سبيل العقوبة للكلف . وقالت السامرية منهم بنبوة موسى وهارون ويوشع بن نون ؛ وأنكرت نبوة غيرهم من الرسل الذين بعدهم كسليمان وحزقييل واليسع وغيرهم . وقال القاقون منهم بنبوة كل من ظهرت الأعلام على يده بعد موسى وأن محمداً وعيسى ، عليهما السلام ، ليسا نبيين وأن الذي أظهرهما إما أن يكون لا أصل له أو يكون من الخيل والتخاريق وأن عيسى الذي هو المسيح الذي أخبروا بنبوته لم يأت بعد وأنه سيأتي وأنه نبي صادق . وزعمت العيسوية منهم ، أصحاب أبي عيسى الأصهباني أن محمداً [٤٧ ظ] وعيسى ، عليهما السلام ، نبيان صادقان وأنهما أرسلتا إلى قومهما ولم يرسلتا بتبديل شريعة موسى .

فيقال لهم جميعاً : ما الدليل على إثبات نبوة موسى ، عليه السلام ؟ فإن قالوا : ما ظهر على يده من الأعلام المعجزة كفلق البحر وإخراج اليد بيضاء وغير ذلك من أعلامه ، قيل لهم : وما الدليل على صحة هذه الأعلام وثبوتها مع علمكم بخلاف من يخالف فيها من البراهمة والمجوس والملحدين وأهل التنجم وغيرهم من الجاحدين ؟ فإن قالوا : الدليل على ذلك نقل

اليهود خلفاً عن سلف ، وهم قوم بهم تقوم الحجة لما هم عليه من كثرة العدد وتفرق الدواعي والهم وتباين الأوطان وتباعد الديار واختلاف المذاهب ، والكذب ممتنع على مثلهم ، أن موسى عليه السلام ، أتى بهذه الأعلام التي ذكرناها ؛ فوجب العلم بصحتها ، يقال لهم : أليس قد أنكر جميع من قدمنا ذكره من الجوس والبراهمة وغيرهم صحة ما نقله أسلافكم وأخلافكم ، فكيف يكون النقل موجِباً للعلم مع إنكار من أنكروه وطعن من طعن فيه ؟ فإن قالوا : إذا استوى أول الخبر وطرفاه من آخره ووسطه ثبتت صحته ووجب العلم بصدق نقلته ، وإن خالف في ذلك مخالفون ، يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون محمد ، صلى الله عليه ، نبيا وأن يكون ما أثبتته المسلمون من أعلامه صحيحاً بنقل من نقل ذلك من المسلمين ؟ وذلك أن المسلمين في وقتنا هذا قوم ببعضهم يثبت التواتر وتقوم الحجة ؛ وتد نقلوا خلفاً عن سلف مع كثرة عددهم وتنافر طباعهم وتباين أغراضهم ودواعيهم واختلاف آرائهم ومذاهبهم وتفرق أوطانهم وامتناع جواز الكذب على مثلهم أن محمداً ، صلى الله عليه ، أتى بالأعلام الباهرة والبراهين اللامحة ، فمنها ما قد أطيقتوا جميعاً وسائر أهل الملل على نقله والعلم به كالقرآن ، ومنها ما أخبرت الحجة من المسلمين أنها أخذته عن حجة ، والحجة عن مثلها حتى ينتهي ذلك إلى قوم نقلوه بحضرة جماعة الصحابة وأضافوه إلى مشاهدتهم وعللوا تصديقهم لما ادعى عليهم ، وإقرارهم بصحته كالذي نقل من أعلام موسى وادعى فيه مشاهدة من سلف ممن عاصره ؛ فوجب القضاء بنبوة محمد ، صلى الله عليه .

وإن قالوا : سلف المسلمين الذين أخذ النقل عنهم كانوا قلة ونفراً يجوز على مثلهم الكذب ، وإن كان خلفهم اليوم بخلاف هذه الصفة ، فلذلك لم يجب العلم بصدقهم ، قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون السلف الذين نقلوا في الأصل أعلام موسى ، عليه السلام ، قلة ونفراً يجوز على مثلهم الكذب ، فلذلك لم يجب [٤٨ و] ثبوتها وعلم البراهمة والجوس بصحتها ؟ فإن قالوا : قد أخبرت اليهود ، وهم اليوم حجة ، أنهم أخذوا هذا النقل عن قوم هم حجة كهم وعن نقل بحضرة [الحجة] وادعى حضورهم لإخراج اليد بيضاء ومشاهدتهم لذلك ، فأمسكوا عن إنكاره ، قيل لهم : فكذلك المسلمون ، وهم اليوم حجة ، بل بعضهم ، يخبرون أنهم أخذوا نقلهم عن حجة كهم وعن نقل بحضرة الحجة فلم يُنكر ما نقله مع ادعائه حضورهم . فإن قالوا : لو كان ذلك كما يدعون لعلنا صدقهم فيما نقلوه ضرورة ، قيل

لم : أول ما في هذا تجويزكم الكذب على عدد المسلمين اليوم في قولهم إنما أخذوا ذلك عن حجة ؛ وإن جاز الكذب عليهم في هذه الدعوى جاز عليهم في جميع ما يدعونونه وينقلونه ، وجاز أيضاً على أمثالهم من اليهود والنصارى والمجوس ونقلة البلدان ؛ وفي ذلك التعطيل للأخبار والعلم بشيء من جهتها أصلاً وتجويز أن تكون اليهود اليوم كاذبة في قولها إن النقل أخذته عن حجة كهي ؛ وذلك ما لا خلاص منه .

ويقال لهم : لو كان ما تنقله اليهود اليوم وتدعيه صحيحاً ومأخوذاً عن مثلاً من سلفهم حجة لقلم الملحدون والبراهمة وأهل التثنية والمجوس وأصحاب الطبائع والفلاسفة والمنجمون حجة نقلهم اضطراراً ؛ فلما لم يكن ذلك كذلك ، وكان سائر من ذكرناهم يمجّدون نقلهم ، بطل أن يكون صحيحاً .

فإن قالوا : هم يعلمون ذلك ضرورة ولكنهم يمجّدون ما يعلمون ، قيل لهم : وكذلك أتم وسائر النصارى عالمون بصحة نقل المسلمين لأعلام نبيهم غير أنكم تمجّدون ذلك على علم منكم ليصحته . فإن قالوا : نجد أنفسنا بخلاف ما تدعون ، قيل لهم : وكذلك تزعم البراهمة والمجوس والفلاسفة وأهل الإلحاد أنهم يمجّدون أنفسهم غير عالمين بصحة نقلكم ؛ فلم يجب تصديقكم ؛ ولا جواب لهم عن ذلك . وإن هم قالوا : ليس نعلم صدق السلف الذين نقلوا أعلام موسى اضطراراً ، وإنما نعلم ذلك من أمرهم استدلالاً لسكوت من سكوت عن إنكار ما نقلوه مع ادعاء حضورهم ومشاهدتهم ؛ ومن صدّ عن النظر في ذلك ، بجَهْل الحق فيما نقلوه ، قيل لهم مثلاً ذلك في العلم بصحة كثير من أعلام النبي ، صلى الله عليه ، وأما معلومة بمثل هذا الاستدلال وأنهم إنما جهلوا لتركهم النظر فيما يدل على صحته .

فإن قالوا : إنما وجب حجة نقل أعلام موسى والإتيان به لإطباق أهل الأديان المختلفة عليه كاليهود والنصارى والمسلمين ؛ وهذه العلة مفقودة من خبركم ، قيل لهم : لم [٤٨ ظ] وجب ذلك دون أن يجب بطلانه وتكذيبه لاجتماع أهل الأديان المختلفة على تكذيبه وردّه كالبراهمة والمجوس والفلاسفة وضروب الدهرية ؟ فإن كان إطباق المختلفين في دياناتهم على تكذيب المخبر لا يدل على كذبه ، فما أنكرتم أن يكون إطباق المختلفين في دياناتهم على تصديق المخبرين لا يدل على صدقهم ؟

ثم يقال لهم : فأنكرتم من وجوب ثبوت خبر المسلمين وصدقهم لإطباقهم وإطباق العيسوية منكم على تصديقهم ، وهم أهل دينين مختلفين ومِلَّتَيْنِ مُتَبَايِنَتَيْنِ ؟ فإن قالوا : العيسوية إنما أخذوا نقلَ أعلام محمد ، صلى الله عليه ، عنكم ، وأنتم في الأصل فرقة واحدة ، قيل لهم : وكذلك المسلمون والنصارى إنما أخذوا نقلَ أعلام موسى ، عليه السلام ، عن أسلافكم وعنكم ، وأنتم في الأصل فرقة واحدة ، فلا تجب الحجة بنقلكم . ثم يقال لهم : فيجب على موضوع اعتلالكم تصحيح آيات المسيح ، عليه السلام ، لإطباقنا والنصارى والعيسوية على محتها ؛ فإن أجابوا إلى ذلك تركوا دينهم ؛ وإن أبوه ، تركوا اعتلالهم .

فإن قالوا : قد ضُمَّت النصارى إلى نقلهم أعلام المسيح ما تحيله العقول من التثليث ، قيل لهم : إن النصارى لم تنقل التثليث فَيَفْسُدُ نقلها ، وإنما تأولته واستدلّت عليه عند نفسها وضربت للحلول والاتحاد والأقانيم والجواهر الأمثالَ وغَلِطَتْ وأخطأت في اجتهادها وتأويلها ؛ وذلك لا يوجب غلطها في نقلها أن المسيح أَرَأَى الأكمة والأبرص ومشى على الماء ونحو ذلك ؛ فَبَطَلَ ما قلتم .

ويقال لهم : فيجب تصحيح أعلام المسيح ، صلى الله عليه ، بنقلنا ونقل العيسوية ونقل الموحدة من النصارى من رؤوس الأروسية الذين يقولون إن عيسى ابنُ الله على جهة الاختصاص والإكرام ؛ ولا يجدون لذلك مدفعاً .

ثم يقال لهم : فيجب أيضاً أن يكون نقل اليهود لأعلام موسى كذباً باطلاً ؛ لأنهم قد ضَمُّوا إلى نقل ذلك ما تحيله العقول من قولهم بالتشبيه والتجسيم وأن الله تعالى جسم ذو صورة ومتناه محدود أبيض الرأس واللحية وأنه مهموم محزون بما عليه العباد من الظلم والفساد في الأرض ، وأنه ، تعالى عن قولهم ، نَدِمَ على الطوفان وتفرق العالم وقال : لن أعود إلى إغراق الأرض أبداً وتخطوا في الجهل إلى حدٍ لن تبلغه النصارى في التثليث والاتحاد .

وإن قالوا : ليس كل اليهود يقولون ذلك ، قيل لهم : ولا كل النصارى يقولون بالتثليث وإثبات النبوة على حد ما تذهب إليه الملكيّة واليعاقبة والنسطورية ؛ ونحن إنما نحتج بقول الموحدة منهم . فإن قالوا : ليس في النصارى إلا قائلٌ [٤٩ و] بالتثليث الذي تحيله العقول ، قيل لهم : ولا في اليهود إلا قائلٌ بالتشبيه والتجسيم الذي تحيله العقول ؛ ولا جواب عن ذلك .

ثم يقال لهم : خبرونا عن نقلكم أعلام موسى ، عليه السلام ، هل كانت الحجة قائمة به قبل وجود النصارى والمسلمين وإطباقهم معكم على النقل مع خلاف البراهمة لكم وسائر من ذكرناه ؟ فإن قالوا : لا ، تركوا دينهم وأوجبوا سقوط فرض شريعة موسى عن كل برهمن ومجوسى وملحد وفلسفى وأبه لا حجة عليها قبل نقل المسلمين والنصارى لأعلام موسى ؛ وليس ذلك من قولهم ؛ وإن قالوا : قد كانت الحجة لازمة بنقل اليهود وحدهم مع خلاف من خالفهم مع كثرة عددهم واختلاف دياناتهم ، قيل لهم : فما أنكرتم من قيام الحجة بنقل المسلمين لأعلام نبيهم ، صلى الله عليه ، مع خلاف من خالفهم من أهل الملل ؟ فلا يجدون بداً من ترك ما تعلقوا به .

ثم يقال لهم : هل يخلو نقل المسلمين والنصارى لأعلام موسى ، عليه السلام ، من أن يكون مأخوذاً فى الأصل عنكم أو عن عيسى ومحمد اللذين لم يأخذا عنكم وإنما أخذا عن الله تعالى ؟ فإن كانوا إنما أخذوا ذلك عنكم وأنتم فى الأصل طبقة واحدة ، والحجة بقول الطبقة الواحدة غير ثابتة ؛ وإن كانوا أخذوا ذلك عن عيسى ومحمد اللذين لم يأخذا عنكم ، فقد أخذا عن الله سبحانه ؛ وهذا إقرار منكم بنبوتهما . فإن قالوا : إنما وجب صحة نقل اليهود ؛ لأنهم فى دار ذلة ومن تؤخذ منهم الجزية ؛ وليس كذلك المسلمون ؛ لأنهم ليسوا فى دار ذلة ولا ممن يؤدى الجزية ؛ فيقال لهم : فلا يجب على قولكم إثبات صحة خبر نقلة البلدان والسير ؛ لأنه ليس بوارد عن أهل ذلة ومن يؤدى جزية ؛ ويجب لهذه العلة صحة نقل النصارى لأعلام عيسى ، عليه السلام ، لأنهم فى دار ذلة ومن يؤدى الجزية ؛ فلا يجدون من ذلك بدا ، أو يتركوا اعتلالهم ، ويقال لهم : فيجب سقوط فرض اعتقاد نبوة موسى ، عليه السلام ، وصحة ما جاء به قبل أن يحصلوا فى دار ذلة وتؤخذ منهم الجزية ؛ فإن مروا على ذلك ، تركوا دينهم وإن أبوه ، أبطلوا هذا الشرط فى صحة الأخبار .

ويقال لهم : فيجب صحة أعلام المسيح لإطباقهم والعيسوية ونحن معهم على نقلها ؛ لأن الفريقين يؤدون جزية وهى فى دار ذلة . وكذلك يجب صحة نقل المسلمين لأعلام محمد ، عليه السلام ، لإطباق العيسوية على نقلها ، وهم أهل ذلة ، ومن يؤدى الجزية . فإن قالوا : عكم أخذوا هذا النقل وأنتم فى الأصل فرقة واحدة ، قيل لهم : وكذلك المسلمون والنصارى

ومحمد وعيسى ، عليهما السلام ، [٤٩ ظ] إنما أخذوا النقل لأعلام موسى عنكم ، وأنتم في الأصل طبقة واحدة ؛ ونقل الفرقة عنكم لا تقوم به الحجة ؛ فبطل نقلكم .
فإن قالوا : قد شهدتم وشهدت النصارى لنا بصحة أعلام موسى ، وذلك كالبيئة على دعوانا ، ولم نشهد لكم بصحة أعلام نبيكم ، قيل لهم : وشهادتنا وشهادة النصارى هي شهادة على شهادتكم ، وأنتم في الأصل فرقة واحدة ، وكثرة الشهادات على شهادة واحدة من واحد أو فرقة واحدة ليست بحجة ولا بيينة . ثم يقال لهم : وكذلك قد شهدنا نحن والعيسوية بصحة أعلام عيسى ، عليه السلام ، فيجب إثباتها عنكم ؛ فإن قالوا : شهادتكم على ذلك شهادة على شهادتهم ، وهي شهادة واحدة في الأصل ، قيل لهم مثل ذلك فيما تعلّقوا به .

فإن قالوا : إنما وجب القول بثبوت أعلام موسى ، عليه السلام ، لأن الناقلة لها لم يحملوا على نقلهم بالسيف ، ونقله أعلام محمد ، عليه السلام ، محمولون على النقل بالسيف ، قيل لهم : ولم زعمتم أنا محمولون على النقل للأعلام بالسيف ، وما دليلكم على ذلك ، وما أنكرتم أن تكون هذه الدعوى كذباً ؛ لأننا لم نحمل أحداً أسلم وأقر بالشهادتين على نقل أعلام نبينا ، عليه السلام ؟ ولو اعترض منترض جمهور الأمة لم نجد عندها من نقل هذه الأعلام شيئاً ولا معرفة بكثير منها ؛ وإنما نطالبهم بالدخول في الدين بعد قيام الحجة فقط .

ثم يقال لهم : أليس موسى ، عليه السلام ، كان من دينه وشريعته أن يقتل من ارتد عن دينه وفارق ملته بعد الدخول فيها ؟ فإذا قالوا : نعم ، قيل لهم : فما أنكرتم أن تكونوا محمولين على نقل أعلام موسى ، عليه السلام ، بالسيف ، وأن يكون أسلافكم الذين كانت منهم السنة والرئاسة ، إنما دخلوا في دين موسى رغبةً وحباً لأسباب الدنيا والترأس فيها ، وضمن لهم ذلك ، فلما دخلوا في الدين لم يتمكنهم الخروج منه خوفاً من القتل ، فصاروا محمولين على النقل ؟ فإن قالوا : لم يكن أسلافنا يحملون الناس على الدخول في الدين ، وإن حملهم على المقام عليه بعد الدخول فيه ؛ فلم يكونوا لذلك محمولين ؛ قيل لهم : وكذلك نحز لا قتل من دخل في ديننا إذا لم ينقل أعلام نبينا ؛ ولا يقتل أبداً من أدى الجزية وأقام على دينه ولم يدخل في ديننا إذا لم ينقل أعلام نبينا ، أو كان من أهل العهد والتأخ ؛ فلم يجوز أن

يكونوا محمولين على نقل أعلام نبينا ، عليه السلام . ويقال لهم أيضاً : فيجب صحة نقل أعلام محمد بنقل العيسوية ، وهم أمة عظيمة ؛ لأنها لم تحمل على ذلك بالسيف ؛ وكذلك يجب صحة نقل أعلام المسيح ، عليه السلام ، [٥٠ و] لنقلهم ونقل العيسوية لها ، وهم غير محمولين على النقل بالسيف . فإن قالوا : النصارى محمولة على النقل بالسيف ، قيل لهم : وكذلك أنتم محمولون ؛ وقيل لهم : فالعيسوية غير محمولة على نقل أعلام المسيح ، فيجب إثبات أعلامه بنقلهم .

ويقال للنصارى ، إن قولنا : أنتم محمولون على نقلكم بالسيف ، بما أنكرتم أن تكونوا أيضاً [محمولين] على نقلكم بالسيف ؟ فإن قالوا : النصارى مفترقون في البلاد والمهامه وبطون الأودية ورؤوس الجبال والصوامع وأطراف السند والهند ؛ فكيف يكونون محمولين على النقل بالسيف ولا أحد في هذه البقاع يحملهم ؟ قيل لهم وللإهود : وكذلك المسلمون منتشرون في البراري والقفار والبحار والرباطات وأطراف البلاد وفي دار مملكتكم وتحت غلبتكم بقسطنطينية وعمورية ورومية وفي قلاعكم ومطاميركم ، وفي أشركم منهم خلق عظيم لا يخصى عددهم إلا الله تعالى ، كلهم ينقلون أعلام النبي ، صلى الله عليه ، ويدينون بدينه ؛ فكيف يكون من ذكرناه محمولا على تصديق محمد ، صلى الله عليه ، ونقل أعلامه ؟ فإن قالوا : جميع من ذكرناه إنما أخذوا النقل في الأصل عن قوم محمولين عليه ، قيل لهم : وكذلك جميع من ذكرناه من النصارى والإهود في سائر الأقطار إنما أخذوا النقل عن قوم محمولين عليه في الأصل أو عن حمل عليه وألجئ إليه بالسيف ؛ ولا جواب لهم عن ذلك .

ثم يقال لهم : خبرونا عن الحامل للمسلمين على النقل : أهم الحاملون لأنفسهم أم غيرهم من باين ملتهم وكذب نبيهم حملهم على نقل أعلامه بالسيف ؟ فإن قالوا : غيرهم حماهم مع تكذيبهم لنبيهم ، تجاهلوا وتركوا قولهم وما توجه به قضية القتل والمعاذة ؛ وإن قالوا : هم الحاملون لأنفسهم على نقل أعلام نبيهم . قيل لهم : فكيف يحمل الحامل نفسه على الشيء إلا من حيث لو آثروا ترك النقل لصاروا إليه ووقع منهم ؛ فهذا يعود إلى أنهم نقلوا ذلك مختارين للنقل ؛ وإن قالوا : إنما صاروا محمولين على النقل بأن حمل بعضهم بعضاً ، يقال لهم : فلا بد أن تكون فيهم فرقة غير محمولة هي الحاملة أعيرها ؛ فإذا قالوا : هو كذلك ، قيل لهم .

فما أنكرتم أن تكون أعلام محمد ، صلى الله عليه ، صحيحة ثابتة بنقل تلك الطبقة التي هي غير محمولة أصلاً ؟ وهذا يبطل تعلقهم بالحمل .

وإن قالوا : هذه الفرقة التي ليست بمحمولة يَقْصُرُ عددها عن عِدَّةٍ مَنْ يوجب خبره العلم ، قيل لهم : وكذلك الأصل في الذين نقلوا أعلام موسى وأخذتم النقل عنهم فرقة [٥٠ ظ] يَقْصُرُ عددها عن عِدَّةٍ مَنْ يوجب خبره العلم .

فإن قالوا : قد أخبرت اليهود اليوم ، وهم أهل تواتر ، أن سلفهم كخلفهم ، فوجب صدقهم في ذلك ، قيل لهم : فما بال البراهمة والمجوس وأهل الإلحاد والتنجيم والفلاسفة لا يعلمون ذلك ويحذونه وينكرونه ؟ فإن قالوا : هم يعلمون ذلك ولكنهم يكابرون ، قيل لهم : فكذلك المسلمون قد أخبروا اليوم ، وهم أهل تواتر ، أنهم أخذوا النقل عن سلف كخلفهم ومن آحاد نقلوا بحضرة من هو كخلفهم وادعوا حضورهم وسألوا نقلهم ، فوجب صدقهم ؛ وأنتم وكل واحد تعلمون ذلك ، ولكنكم تبحدون وتعاقدون ؛ ولا جواب عن ذلك .

فإن قالوا : ليس تنكر البراهمة والمجوس والفلاسفة والملحدة ظهور هذه الأمور على يد موسى ؛ وإنما يدعون أنها خيَلٌ ومخاريق ، قيل لهم : ليس كذلك كما تقولون ، لأنهم جميعاً ينكرون فلق البحر وخروج اليديضاء ونبع الماء من الصخرة بجملة ، وإنما يَسْتَضِعُّون بعض من يُسَلِّمون له ذلك جدلاً ، طمعاً في انتهاز فرصته وإظهار عجزه من كل وجه ؛ وقيل لهم : وكذلك أنتم لا تنكرون ، إذا تخلوتم بأنفسكم أن يكون محمد ، صلى الله عليه ، أتى بهذه المعجزات الخارقة للعادة ؛ وإنما تظنون أنها خيَلٌ ومخاريق . فإن قالوا : لسنا نقول ذلك ، قيل لهم : وكذلك البراهمة والمجوس وأهل الإلحاد لَا يُقَرُّون بوجود شيء مما تدَّعونهُ لموسى ، عليه السلام ؛ ولا جواب عن ذلك .

وقد زعم كثير من اليهود أن من شرط الخبر الموجب للعلم القاطع للعذر أن تكون الناقلة لَا يَحْصُرُهُمْ عَدَدٌ وَلَا يَحْوِيهِمْ بَلَدٌ وَلَا يَجُوزُ عَلَى مِثْلِهِمُ التَّكَاثُبُ والتراسل وأن تتغير آبائهم وتختلف أنسابهم وتتفرق دواعيهم وهممهم وأغراضهم وأن تختلف مللهم ودياناتهم وألا يحملوا على نقلهم بالسيف ولا يَضُؤُوا إلى خبرهم ما تُحِيلُهُ العقول وأن يكونوا في دار ذلة ومن تؤخذ منهم الجزية ؛ قالوا : وكل هذه الشرائط موجودة في نقل اليهود دون المسلمين

والنصارى والمجوس ؛ لأن المسلمين محمولون على نقلهم بالسيف ، والمجوس يقولون يقدم اثنين وعبادة النور ، وهو شخص محدود ، والنصارى يقولون بالتثليث ؛ وكل هذا تحييل العقول وتدفعه ؛ فوجب القضاء بصحة أعلام موسى ، عليه السلام ، دون أعلام محمد وعيسى وزرّادشت ؛ وقد تكلمنا عليهم في الحتم على نقل الأعلام بما يغنى عن ردّه ؛ وكذلك قد قدمنا القول في اشتراطهم كون النقلة في دار ذلة ومن تؤخذ منهم الجزية وفي ضم ما تحييله [٥١ و] القول إلى النقل في توثيق الخبر بإطباق أهل الملل المختلفة عليه ، وبيننا أنه لا تعلق لهم في شيء مما ذكرناه .

فأما تغاير الآباء واختلاف الأنساب وتباعد الأوطان والديار ، فإنه لا معنى له ولا لاشتراطه ؛ لأنه لو نقل إلينا خبراً عن مشاهدة أهل بلدة واحدة وبنو أب واحد وأهل نسب واحد ، وأهل دين واحد ، وهم أهل تواتر ، لوجب العلم بصدقهم وصحة نقلهم ؛ وكذلك لو كانت حرقهم واحدة .

وأما اشتراطهم ألا يضمنوا إلى خبرهم ما تحييله العقول ، فإنه باطل ؛ لأن أهل التواتر لا يجوز وقوع الكذب منهم ؛ ونقل ما تحييله العقول كذب لا محالة ؛ ولو جاز عليهم ذلك ، لبطل العلم بخبرهم . والنصارى لم تنقل التثليث ولكن تأولته على ما ينهاه من قبل .

فإن قالوا : قد نقلنا ونقل النصارى أن المسيح قُتل وصلب ، فيجب القطع بصحة خبرنا ، قيل لم : قد قال بعض الأمة وأكثر الناس إن النقل مأخوذ عن أربعة من الحواريين لوقي ومثي ومرتقيس ويوحنا ؛ والأربعة يجوز عليهم الكذب ؛ وقال بعضهم : إنكم صدقتم وصدق أسلافكم في أن شخصاً قُتل وصلب ؛ ولكنكم توهمتم أنه المسيح ؛ لأن المقتول تحوّل عن صفته ، هذا وتقع الشبهة في أمره ؛ والخبر لا يكون موجبا للعلم حتى تكون الناقلة قد اضطرت إلى ما أخبرت عنه وزالت الشبهة فيه ؛ وإذا كان ذلك كذلك بطل ما سألتكم عنه .

وكذلك الجواب عن المطالبة بصحة أعلام زرّادشت ، إما أن نقول إنها في الأصل مأخوذة عن آحاد ؛ لأن العلم بصدقهم غير واقع لنا أو نقول إنه نبي صادق ظهرت على يده الأعلام ودعا إلى نبوة نوح وإبراهيم ؛ وإنما كذبت المجوس عليه في إضافة ما أضافته

إليه من القول بالثنوية وقدم النور والظلام وحدث الشيطان من فكرة وشككة شكها بعض أشخاص النور؛ وهو بمنزلة كذب النصارى على المسيح، عليه السلام، من دعائه إلى اعتقاد التثليث والاتحاد والاختلاط وأن مريم ولدت مسيحاً بلاهوته دون ناسوته وغير ذلك من جهالاتهم؛ ولا سؤال لهم علينا في شيء من ذلك.

وسنقول في تفصيل الأخبار، وذكر التواتر فيها، وصفة أهله وما يجب كونهم عليه، وحال أخبار الآحاد، وما يستدل به على صحة الصحيح منها وبطلان الباطل، والوقف فيما عرى من الدليل، وغير ذلك من أحكام الأخبار في باب القول في الإمامة، إن شاء الله تعالى.

باب الكلام على منكر نسخ شريعة موسى،

[٥١ ظ] عليه السلام، من جهة السمع دون العقل

يقال لمن زعم ذلك منهم: ما الخبر الموجب لمنع نسخ شريعة موسى، عليه السلام؟ فإن قالوا: هو ما تنقله اليهود خلفاً عن سلف عن شاهد موسى، عليه السلام، منهم أنه قال: هذه الشريعة مؤقتة عليكم ولازمة لكم ما دامت السماوات لا تسخ لها ولا تبدل؛ ونحو هذا من اللفظ؛ وأنه أمر بتكذيب كل من دعى إلى نسخ شريعته وتبديلها؛ فوجب منع النسخ بما ذكرناه من الخبر؛ فيقال لهم: ما أنكرتم أن يكون هذا القول الذى نقلتموه عن موسى، عليه السلام، صحيحاً؟ ولكن لم زعمتم أن مراده به نفي النسخ على كل حال ولزوم العمل بشريعته، وإن ظهرت الأعلام على يد من يدعو إلى نسخها وتبديلها؟ وما أنكرتم أن يكون إنما أراد بقوله إن شريعته لازمة لكم ما دامت السماوات والأرض ما لم تظهر المعجزات على يد داع يدعو إلى خلافها وتبديلها؟ لأنه قد قيّد في العقل وجوب تصديق من ظهرت الأعلام على يده والمصير إلى حكم قوله وسقوط العمل بما أخبر بنسخه وإزالته؛ كما أنه قد قيّد في عقولنا وجوب سقوط فرض العمل بالشريعة مع الموت والعدم والمعجز عندكم؛ فوجب أن يكون معنى قوله: «الشريعة لازمة لكم ما دامت السماوات والأرض» وما كنتم أحياء موجودين وما لم تموتوا أو بعدتموا أو تعجزوا، وإن لم

يكن ذلك في سياق اللفظ لأجل أنه مُقَيَّدٌ في العقل ؟ وكذلك ما أنكرتم أنه يكون المراد بقوله « إنها مؤبدة لازمة لكم » ما لم يبعث الله نبيا تظهر الأعلام على يده يدعو إلى نسخها وتبديلها ؟ فإن قالوا : لولا أن اليهود قد نقلت ، وهي اليوم أهل تواتر ، عن مثلهم عن شاهد موسى ، عليه السلام ، أنه أكد هذا النفي للنسخ ، وقرّنه بما يدل على أنه أراد عموم الأزمان على جميع الأحوال إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وأزال بما كان من توقيفه على ذلك وتأكيده وظهور الأسباب التي اضطروا عندها إلى أنه أراد أن الله تعالى لا يبعث أبدا نبيا بنسخها ، لأجزا من التأويل ما قلموه وسأتم عنه ؛ ولكن الضرورة التي نقلتها إلينا أهل الحجة أثبتت مما ذكرتموه ، فوجب حمل الخبر على العموم ، يقال لهم : هذه الدعوى كذب ؛ لأنه لو كان الذي أخبركم عن هذه الضرورة الواقعة بقصد موسى عن سلفكم أهل تواتر ، وكذلك من قبلهم إلى القوم الذين شاهدوا موسى ، وهم أهل تواتر ، قد اضطروا إلى ما أخبروا عنه ، لوجب لنا الضرورة بأن موسى ، صلى الله عليه ، قد وقّف على ذلك [٥٢ و] وأراد ، وثبت أنه من دينه ؛ لأننا قد سمعنا الخبر كما سمعتم وعرفناه كما عرفتم ؛ فلو كان من التوقيف والتأكيد ما وصفتم ، وقد نقله أهل الحجة ، لعلنا ذلك ضرورة كما علمنا وجود موسى ، عليه السلام ، ضرورة لما نقل وجوده ومشاهدته قومهم حجة إلى مثلهم إلى من سمعناه . وكذلك سبيل وجوب العلم بكل أمر تواتر الخبر عنه واستوى فيه طرفا الخبر ووسطه ؛ وفي رجوعنا إلى أنفسنا ووجودنا إياها غير عالة بذلك في جملة ولا في تفصيل ، فضلا عن أن تكون مضطرة ، دليل على كذبهم في هذه الدعوى .

فإن قالوا : لو لم تكن هذه الضرورة صحيحة ثابتة لسكانت اليهود اليوم كاذبة في قولهم إنهم مضطرون إلى العلم بصحة هذه الضرورة التي أخبرهم بحصولها سلفهم ؛ وكذلك أيضا سلفهم قد كذبوا ، وسلف سلفهم في دعواهم العلم بهذه الضرورة ، وكذبوا في نقلها وفي الإخبار عنها ؛ ولو جاز ذلك عليهم ، لجاز أن يكون كل ما نقلوه كذبا ، ولجاز مثل ذلك على سائر الأمم وعلى نقلة البلدان والأمصار ؛ وهذا يُبطل التواتر رأسا ؛ يقال لهم : ولو كانت هذه الضرورة التي تدعونها صحيحة ثابتة وقد سمع المسنون بنقلها كما سمعتم ، لوجب أن يكونوا

مضطرين إلى العلم بصحتها ، وأن تكون حالم في العلم بذلك كحالهم ؛ ولو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يكون المسلمون ، مع كثرة عددهم وامتناع التراسل وانتشاعهم عليهم ، قد كذبوا في قولهم : إنا غير عالين بذلك ولا مضطرين إليه ؛ لأنهم عندكم مضطرون إليه . ولو جاز عليهم الكذب على أنفسهم في جحد ما هم إلى العلم به مضطرون ، لجاز عليهم الكذب على غيرهم ، ولجاز أن يكونوا كذبة في سائر ما نقلوه ؛ ولجاز مثل الجائز عليهم على سائر الأمم من أهل الملل ونقلة البلدان ؛ وهذا يبطل التواتر جملة ؛ فإن مروا على ذلك ، تركوا دينهم ؛ وإن أبوه ، أبطلوا دعواهم .

ومما يدل على كذب هذه الدعوى أننا لا نعلم ضرورة أن موسى قال هذا القول جملة ، أعني ما ادعوه عليه من قوله : « هذه الشريعة لكم لازمة مادامت السماوات والأرض » ، فضلا عن أن يُعلم مُمراده به ؛ لأن العلم بمراده بالقول هو فرع للعلم بوجود القول ؛ ونحن فلا نعلم أنه قال هذا القول جملة ؛ فكيف يُدعى علينا العلم بمراده ضرورة ؟

ويقال لهم : قد زعم أكثر اليهود ومن يُفتمد عليه في المناظرة والمدافعة أن الذي نقل عن موسى ، عليه السلام ، في هذا الباب هو أنه قال : « إن أطيعوني فيما أمرتكم به ونهيتمكم عنه ثبتتْ منكم كما ثبتت السماوات والأرض » ؛ وما ذكر النسخ ، ولا أن الشريعة [٥٢ ظ] لا تُنسخ ، ولا أنه لا نبي بعده ينسخها . ولا أنها مؤبدة عليكم ولازمة لكم مادامت السماوات ، ولا شيء من هذه الألفاظ . وكل ما يدعونه من هذا أباطيل ومقالات للنصارى والمسلمين واستعارة لكلامهم وألفاظهم . وليس في قوله : « إن أطيعوني فيما أمرتكم به ونهيتمكم عنه » دليل على أن الشريعة التي أمر بطاعتها في العمل بها لا تُنسخ ؛ لأن الإنسان قد يقول مثل هذا ثم ينسخ العمل ويُديم ما ضمنه على الطاعة فيه قبل نسخه ؛ لأن القائل إذا قال : إن أطيعني فيما أمرتك ودعوتك إليه ثبتت مكننتك عندي ، ودامت كرامتك لدي ، وقرب مكانك من مكاني ، جاز أن ينسخ الأمر بعد فعله ، ووجب أن يُديم بعد نسخه ما ضمنه . وإنما لم يثبت ملك بني إسرائيل ؛ لأنهم عصوه في أيام حياته وبعد وفاته ، وحرّفوا وغَيَرُوا وبدّلوا ، فزال عند ذلك ملكهم وضربت عليهم الذلة ، كما قال الله تعالى ، فكان فيهم المسخ بالعدو في السبب وغير ذلك من ضروب عصيانهم

له ؛ فلا معنى لدعوى هذه الألفاظ التي لا أصل لها على موسى ، عليه السلام .
ومما يدل أيضا على تخلفهم في هذه الألفاظ على موسى ، عليه السلام ، علينا أنه عبراني
اللسان وأن ما نقلوه عنه بصورة ما يُوردونه علينا من قولهم : إن الشريعة مؤبدة ، وإنها
لا نسخ لها ، وإن العمل بها واجب مادامت السماوات والأرض ، وأمثال ذلك ؛ وإنما
يُنقلون كلام موسى ويُترجمونه وينقلونه من لغة إلى لغة ويفسرونه ؛ والغلط والتحريف
يدخل في النقل كثيرا ، فلم تجب الضرورة بصحة ما نقلوه وفسروه . ومن ادعى ذلك ،
طُوبَ بأن يذكّر لفظ موسى بالعبرانية وحُرُوفَ لفظه لنُفِضَ على أهل لغته ، فإنك تجد
فيه من الخلاف بينهم أمرا عظيما .

وإن هم قلّبوا هذا وقالوا : ما الذي يدلّ عندكم على منع نبي بعد نبيكم ، عليه السلام ؟
قيل لهم : الخبر الوارد عنه ، صلى الله عليه ، وهو ما نقلته ^(١) كافة الأمة من قوله : لا نبي
بعدي ؛ وقد نقلوا ذلك عن سلفهم ، واختلفوا عن سلف ، حتى يتصل ذلك بمن شاهد النبي ،
صلى الله عليه ، أنه أكد هذا القول وعراه عن كل قرينة توجب تخصيصه ، وقرّنه بكل
ما أوجب العلم بعموم مراده للنبي لسائر الأنبياء بعده ممن يندسخ شريعته ومن لا ينسخها
من العرب وغيرها ، وفي عصره وبعد وفاته ، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

فإن قالوا : فمثل هذه الدعوى بعينها حكينا لكم عن موسى ، عليه السلام ، فلم
تقبلوها ؛ فإن كان ما قلتموه من هذا حجة لكم ، فهو أيضا حجة لنا ، فيقال لهم : الفرق
بين [٥٣ و] خبرنا وخبركم الذي ادّعيتم على موسى ثلاثة أمور :

أحدها أن ما نقلناه لكم هو لفظ الرسول ، صلى الله عليه ، غير مُفسّر ولا منقول
بتفسير ونقل يُمكن دُخُولُ الغلط والتحريف في مثله ؛ وليس كذلك سبيل خبركم ؛ لأنه
منقول من لغة إلى لغة .

والوجه الآخر أن نبينا ، صلى الله عليه ، لما قال : « لا نبي بعدى » ، تلا قوله تعالى :
« وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ » ^(٢) ، وعراه مما يوجب تصديق نبي بعده وأمر بتكذيب كل مُدّعي لنبوة
معه وبعد موته ، وأكّد ذلك وقرّنه بما تقع الضرورة عنده إلى مراده ؛ وموسى ، عليه

١ (١) نقلته : نقلوه ؛ في الأصل . (٢) ٣٣ : ٤٠

السلام ، قرّن خبره الذي تدعونه عليه بالأمر لكم بتصديق الرسل بعده؛ وقد صدقتم بوشع وحزقييل واليسع وداود وسليمان ؛ وصدقت العيسوية منكم بنبوّة أبي عيسى الأصبهاني ؛ وأنتم تنتظرون المسيح إلى اليوم وتنتظرون رسلاً تأتيكم إلى وقتنا هذا ؛ ونبينا ، صلى الله عليه ، منع من ذلك ووقف عليه وأكّده ؛ فبان الفرق بين الأمرين .

والأمر الثالث أن الله تعالى عندنا وعندكم لا يُبطلُ الججج بعضها ببعض ولا يقلبُ العلومَ ولا يغيرُ حقائق الأمور ؛ فلو كان موسى قد وقفكم على منع نسخ شريعته توقفاً اضطرركم به إلى مراده ونفى وجوه سائر الاحتمال عنه ، لكان لا يغيرُ بذلك إلا عن الله سبحانه ؛ ولو أمره الله بذلك ووقفه عليه وألزمه توقيف خلقه عليه وإعلامهم إياه ، لم يجزُ أن يُظهرَ المعجزاتِ على يد مَنْ يدعو إلى نسخها وتبديلها ؛ وفي ثبوت نقل المسلمين للقرآن وغيره من الأعلام وثبوت الإعجاز فيما نقلوه عن نبيّهم بالأدلة التي نقلناها والنقل الذي يحجُّ مثله دليلٌ على كذب مدعى توقيف موسى ، عليه السلام ، على ما قلتم . فهذه فروق بين الدعوين توضح صحّة ما قلناه وبطلان ما ادعيتُم .

فإن قال منهم قائل : قد كذب المسلمون في نقل أعلام محمد ، عليه السلام ، قيل لهم : وقد كذبت اليهود والنصارى أيضاً في نقل أعلام موسى ، وكذبت نقلة الأمصار . وكل طريق تثبتون به أعلام موسى فيه وبما هو أقوى منه تثبت أعلام محمد ، صلى الله عليه ؛ وقد بينا ذلك فيما سلف بما يُفني عن رده .

فإن قال منهم قائل : لسنا نعلم ضرورة ولا غير ضرورة أن محمداً ، صلى الله عليه ، قال : إني خاتم النبيين ، قيل لهم : هذا الآن منكم بهتٌ ؛ لأنكم تقولون بالترآن وأنه من قبله ظهر ؛ وفي نص التلاوة قوله تعالى : « وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ » ؛ وقد نقل كافة الأمة هذا القول ، أعني قوله : « لانيّ بَعْدِي » نقلاً متواتراً لا يمكن دفعه ، وثبت من دينه وجوب قتل كل مدعى [٥٣ ظ] الرّسالة بعده حتى لو سئل سائر أهل الملل والإلحاد عن ذلك لعرفوه ؛ فلا معنى للبهت ؛ وبالله التوفيق .

باب الكلام على محيل النسخ منهم من جهة العقل

يقال لمن قال ذلك منهم : لم قلتم هذا ، وما دليلكم عليه ؟ فإن قالوا : لأن أمره

بالشيء يقتضى كونه مصلحة ؛ والنهى عنه يقتضى كونه مفسدة ؛ فإذا نهانا عما أمرنا به ، وجب أن يكون منفيها ، إما فى أمره بالفساد أو فى نهيه عن الصلاح ؛ لأن ما نهى عنه بعد أمره به لا بد أن يكون صلاحاً أو فساداً ؛ فلما لم يكن أن يكون البارى سبحانه منفيها غير حكيم ، لم يتبذّر نهيه عما كان أمر به ، يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه من ذلك صحيحاً على تسليم ما بنيتموه ، وإن كنا لا نقول به ، أن يكون ذلك إنما يقتضى أن يكون النهى عن نفس المأمور به قبل امتثاله على وجه ما أمر به يوجب ما قلتم وأن يكون ناهياً عن فعل المصلحة ، وألا يوجب إحالة نهيه عن نفس ما أمر به إحالة نهيه عن مثله بعد فعله ؛ لأن مثله الذى من سبيله أن يقع بعده هو غيره ؛ والنهى عن غير الشيء فى غير وقته لا يكون نهياً عنه فى وقته ؛ ولا جواب لهم عن ذلك . وهذا الجواب هو جوابهم على اعتلالهم فى هذا الباب أن الأمر بالشيء يقتضى كونه طاعة ، والنهى عنه يقتضى كونه إذا فعل معصية ؛ والطاعة لا يجوز أن تكون معصية ؛ لأن مثل الشيء إذا نهى عنه بعد فعله فليس بنهى عنه ؛ فلم تصر الطاعة معصية ؛ وهو بعينه الجواب عن اعتلالهم بأن نسخ الشريعة بعد الأمر بها يوجب كون الحسن قبيحاً والحكمة سفهاً ؛ لأن الأمر بالشيء يقتضى كونه حكمة حسناً صواباً ، والنهى عنه يقتضى كونه قبيحاً عبثاً ؛ ولا يجوز أن يكون الحسن قبيحاً ؛ لأن النهى عن مثل الحسن المأمور به نهى عن غيره ؛ وليس يمتنع أن يكون مثل الصلاح فى وقت فساداً فى وقت آخر ؛ ومثل الطاعة فى وقت معصية فى وقت آخر ومثل الحسن فى وقت قبيحاً فى غيره . ألا ترى أن الأكل والشرب والعلاج بالكى طاعة حسن صواب مصلحة عند العطش والجوع وحدوث الأمراض المقتضية للعلاج ؛ وقيل ذلك أجمع عند الشبعر والرئى والصحة والغنى عن التداوى قبيح وسفه ومعصية لله عز وجل ؛ فليس يمتنع عند جميع العقلاء أن تكون هذه العبادات السمعية نحو الصوم والصلاة والتوجه إلى بيت المقدس [٥٤ و] وترك العمل فى السبت مصلحة فى وقت ، مفسدة فى وقت ، طاعة وصواباً فى وقت ، ومثلها معصية وسفه فى وقت آخر ؛ وإذا كان ذلك كذلك بطل جميع ما يتعلقون به من هذه الأمور .

وإن هم قالوا : الدليل على منع النسخ من جهة القتل أن الأمر بالشيء يدل على أنه

مراد للأمر ؛ والنهي عنه يدل على كراهته ؛ ومحال أن يكون المراد كونه لله سبحانه مكروها منع كونه له مراداً ، أُجِيبُوا بِمِثْلِ مَا تَقْدِمُ ؛ لأن المراد في وقت هو غير مثله الذي يُكْرَهُ في وقت آخر ؛ كما أن المراد من الأكل مع لَهَبِ الجوع غير المكروه منه مع البِطْنَةِ والامتلاء والشَّبَعِ التام ؛ ولا جواب عن ذلك .

وإن قالوا : الدليل على إحالة النسخ من جهة العقل أنه يوجب البداء ؛ لأن الأمر بالشئ يقتضى كونه مصلحة ، واعتقاد الأمر به كونه كذلك ؛ والنهي عنه بعد الأمر به يدل على أنه قد بدأ للأمر وانكشف له أن ما كان أمر به مفسدة ليس بمصلحة على ما توهمه ؛ وذلك مُنْتَفٍ عن الله جل ذكره ، كان الجواب عنه أيضاً ما تقدم ؛ وذلك أن الله تعالى إنما نهى ، لما نسخ شريعة موسى ، عن مِثْلِ ما كان أمر به وأن يُفْعَلَ ذلك في وقت غير وقت ذلك المفعول الأول ؛ والنهي عن مِثْلِ الشئ في غير وقته ليس بنهي عنه ؛ كما أن النهي عن العمل في السبت ليس بنهي عن العمل في الجمعة والأحد ؛ والأمر بالعمل في الجمعة ليس بأمر بالعمل في السبت ؛ وأيضاً فإننا نحن نُجَوِّزُ نسخ الشئ قبل وقت فعله وقبل امتثاله ؛ ولا يُوجِبُ ذلك البداء إذا عَلِمَ الأمرُ به أن تَبْقِيَةَ الأمر مَشَقَّةٌ داعية إلى ترك المكلف كل الواجبات ، وأن تَخْفِيفَ المَحَنَةِ به بالنهي عنه مصلحة ولطف في فعل المكلف لما تَنَفَّى الأمر به ؛ فيكون الأمر به مصلحة وإزالته قَبْلَ امتثاله مصلحة ؛ غير أن الهى عنه يتناوله على غير الوجه الذى يتناوله الأمر ؛ لأن الأمر بالفعل كان أمراً بأن يُفْعَلَ إن بَقِيَ الأمر به ؛ والنهي عنه يَرِدُ مع زوال الأمر به ؛ وليس ذلك بنهي عنه مع بقاء الأمر به ؛ والأمر بفعله كان أمراً به مع بقاءه دون إزالته ؛ وقد شرحنا هذا الكلام في أصول الفقه بما يغنى الناظر فيه ، إن شاء الله .

ويقال لهم في اعتلالهم في البداء : ما أنكرتم أن يكون الله سبحانه ، إذا أمات الجسم بعد حياته ، وأستقمه بعد صحته ، وآلمه بعد إذاذه ، وغيره عن حالته ، فقد بداله وعلم أن ما كان فعله مفسدة ليس بمصلحة ؛ فإن قالوا : الآلام والعقاب إنما توقع بهم بعد التفضل باللذات على سبيل الجزاء والانتقام ؛ وكان ذلك هو الصلاح [هـ ظ] لهم ؛ لأنه أَرْجَرُ لهم عن المعصية وأدعى إلى الطاعة ، قيل لهم : اعملوا على أن ذلك كما ادعيتم ، أليس قد كان الله

تعالى ابتدأهم بالتفضل باللذة ، فلما عصوه ، أبدلهم بها ألماً وسقماً على سبيل النعمة ؛ فهل بدا له من فعل اللذة ومثلها ؟ فإن قالوا : أجل ، تركوا دينهم ؛ وإن قالوا : لا ، ولكن التفضل في وقت بالذات أصلح لهم ؛ والانتقام بعد ذلك بالآلام على الأجرام أصلح لهم من اللذات ، قيل لهم : فما أنكرتم من مثل ذلك في الأمر لهم بالشئ في وقت والنهي عن مثله ، فيكون كفعل الشئ في وقت وترك مثله بعده ؟ ثم يقال لهم : ما تقولون أيضاً في إيلاء الأطفال والبهائم والجنانين بعد إلذاذهم ، ونقض بنيتهم بعد صحتها ، وتقطع جوارحهم بعد سلامتهم ، والذهاب بأسماعهم وأبصارهم ؟ أتقولون إن ذلك على سبيل الانتقام منهم ؟ فإن قالوا : أجل ، تركوا قولهم ولحقوا بأهل التناسخ الذين يقولون إن هذه الأرواح المحبوسة في البهائم والأطفال قد غضب الله عليهم ونقلهم في الأكوان والأدوار ؛ وذلك ترك قولهم ؛ وإن قالوا : ليس تغيّر حالات الأطفال في هذه الأمور انتقاماً ، ولكن ذلك على سبيل المصالح فقط ، قيل لهم مثله في الأمر بالشئ في وقت والنهي عن مثله بعده .

وكذلك يُسألون عن نقض الجاد بعد تأليفه ، وتربيته بعد تسديسه ، وترطيبه بعد تيبيسه ، وتحريكه بعد تسكينه ، وتسويده بعد تبييضه ، وغير ذلك من تغير أحواله وأوصافه ؛ فيقول لهم ، أليبدأ من الله تعالى واشتدراك علم غير ما فعله ، ونقض ما ألفه ، وفرق ما جمعه ، وحرك ما سكنه ، وأحيا ما أماته ، أم ليس لبداء ؟ فإن قالوا : لبداء ، تركوا دينهم واعتزلهم ، وإن قالوا : ليس لبداء ، ولكن لأن النقض في وقت مصلحة للكافرين ، والتأليف مصلحة في غيره ؛ وكذلك التحريك والتسكين ، قيل لهم مثله في الأمر بالشئ في وقت والنهي عن مثله في غيره ؛ ولا جواب لهم عن شئ من ذلك .

باب الكلام على العيسوية منهم

الذين يزعمون أن محمداً وعيسى ، عليهما السلام ، إنما بُعثا

إلى قومهما ولم يُبعثا بنسخ شريعة موسى ، عليه السلام

يقال لهم : إذا أوجبتم تصديق محمد وعيسى ، عليهما [٥٥ و] السلام في قولهما إنهما بيان من عند الله ، فما أنكرتم من وجوب تصديقهما في قولهما إنهما قد بُعثا إلى كل أسود

وأبيض وأتى وذكر وبنسخ شريعة موسى وكل صاحب شرع قبلهما ؟ فإن كانا قد كذبا في هذا القول مع ظهور المعجزات على أيديهما ، فما أنكرتم أن يكونا كاذبين في سائر أخبارهما ؛ وهذا يبطل النبوة جملة ؟ فإن قالوا : نحن لا نكذب محمداً وعيسى ، عليهما السلام ، في هذا القول ، لو قالاه ؛ لأنهما لو كذبا في بعض ما يخبران به عن الله سبحانه ، لم يكونا نبيين ؛ ولكننا نكذب النصارى والمسلمين في ادعائهم ذلك عليهما ؛ فالكذب واقع من ناحية أمتيهما ولم يقع من جهتهما ، يقال لهم : إذا جاز الكذب على النصارى والمسلمين في هذا الخبر الذي يدعونه على محمد وعيسى ، عليهما السلام ، فلم لا يجوز عليهم الكذب في جميع ما نقلوه عنهما وفي نقلهم أعلامهما ، ولم لا يجوز مثل ذلك على اليهود أيضاً ونقلة البلدان والسير ؟ وهذا يعود إلى إبطال القول بالأخبار جملة . وفي إطباقنا وإيائهم على فساد ما أدى إلى ذلك دليل على فساد قولهم وصحة قول المسلمين والنصارى في هذا الباب .

وكذلك أيضاً يقال للخرمذا نبيّة الذين يقولون بتواتر الرسل : أليس قد نقل من خالفكم من كافة المسلمين عن نبيهم أنه قال : « لا نبيّ بعدى » ، وأنه أكّد ذلك وقرّنه بما علموا به ضرورة قسده إلى تنفي كل نبي على التأييد وعلى كل حال ؟ فإذا قالوا : أجل ، قيل لهم : فهل هم عندكم صادقون في نقلهم ذلك أم كاذبون ؟ فإن قالوا : هم صادقون ، أبطلوا إثبات نبوة أحد بعد محمد ، صلى الله عليه ؛ وإن قالوا : قد كذبوا في هذه الدعوى عليه ، قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً من أن تكونوا كاذبين في نقل أعلامه ، وما أنكرتم من جواز الكذب على اليهود والنصارى وسائر نقلة الأعلام ؟ وإن جاز هذا ، جاز أيضاً عليكم الكذب في نقلكم أعلام كل نبي أثبت نبوته وبطل أصل دينكم ؛ ولا جواب لهم عن شيء من ذلك .

باب الكلام على المجسمة

إن قال قائل : لم أنكرتم أن يكون القديم سبحانه جسماً ؟ قيل له : لما قدّمناه من قبل ؛ وهو أن حقيقة الجسم أنه مؤلفٌ مجتمَعٌ بدليل قولهم : رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو ، [٥٥ ظ] وعلماً بأنهم يقصرون هذه المبالغة على ضرب من ضروب التأليف في

جهة العرض والطول ، ولا يقعونها بزيادة شيء من صفات الجسم سوى التأليف ؛ فلما لم
يجز أن يكون القديم مجتمعاً مؤتلفاً ، وكان شيئاً واحداً ، ثبت أنه تعالى ليس بجسم .
فإن قالوا : ومن أين استحال أن يكون القديم مجتمعاً مؤتلفاً ؟ قيل لهم : من وجوه :
أحدها أن ذلك لو جاز عليه ، لوجب أن يكون ذا حيزٍ وشغلٍ في الوجود وأن يستحيل
أن يماس كلُّ بعض من أبعاضه وجزء من أجزائه غير ما ماسه من الأبعاض وأجزاء الجواهر
أيضاً من جهة ما هما متماسان ؛ لأن الشيء المماس لغيره لا يجوز أن يماسه ويماس غيره من جهة
واحدة ؛ وليس يقع هذا التماس من الماسة إلا للتحيّز والشغل . ألا ترى أن العرض الموجود
بالمسكان ، إذا لم يكن له حيزٌ وشغلٌ ، لم يمنع وجوده من وجود غيره من الأعراض في
موضعه ؟ وإذا ثبت ذلك ، وجب أن يكون سائر الأبعاض المجتمعة ذا حيزٍ وشغلٍ ؛ وبما هذه
سبيله فلا بد أن يكون حاملاً للأعراض ومن جنس الجواهر والأجسام . فلما لم يجز أن يكون
القديم سبحانه من جنس شيء من المخلوقات ؛ لأنه لو كان كذلك ، لسد مسدّد المخلوق وناب
منابه واستحق من الوصف لنفسه ما يستحقه ما هو مثله لنفسه ؛ فلما لم يجب أن يكون القديم
سبحانه محدثاً ، والمحدث قديماً ، ثبت أنه لا يجوز أن يكون القديم سبحانه مؤتلفاً مجتمعاً .
ويدل على ذلك أيضاً أنه لو كان القديم سبحانه ذا أبعاض مجتمعة ، لوجب أن تكون
أبعاضه قائمة بأنفسها ومحملة للصفات ، ولم يخلُ كلُّ بعض منها من أن يكون عالماً قادراً
حياً أو غير حى ولا عالم ولا قادر ؛ فإن كان واحد منها فقط هو الحى العالم القادر دون
سائرهما ، وجب أن يكون ذلك البعض منه هو الإله المعبود المستوجب للشكر دون غيره ؛
وهذا يوجب أن تكون العبادة والشكر واجبين لبعض القديم دون جميعه ؛ وهذا كفر من
قول الأمة كافة . وإن كانت سائر أبعاضه عالمة حية قادرة ، وجب جواز تفرد كل شيء
منها بفعلٍ غير فعل صاحبه وأن يكون كل واحد منها إلهاً لما فعله دون غيره ؛ وهذا يوجب
أن تكون الآلهة أكثر من اثنين وثلاثة على ما تذهب إليه النصارى ؛ وذلك خروج عن
قول الأمة وكل أمة أيضاً . وعلى أن ذلك لو كان كذلك ، لجاز أن تتانع هذه الأبعاض
ويريد بعضها تحريك الجسم في حال ما يريد الآخر تسكينه ؛ فكانت لا تخلو عند الخلاف
والتناع [٥٦ و] من أن يتم مرادها ، أو لا يتم بأسره ، أو يتم بعضه دون بعض ؛ وذلك
يوجب إلحاق المعجز بسائر الأبعاض أو بعضها والحكم لها بسائر الحدث على ما يبيّنه في

الدلالة على إثبات الواحد ؛ وليس يجوز أن يكون صانع العالم مُخَدَّثًا ولا شَيْءٌ منه ؛ فوجب استحالة كونه مؤلفًا .

فإن قالوا : فكذلك جَوَّزُوا تمنع أجزاء الإنسان إذا قَدَرَ وأراد وتصرف كل شيء منها بقُدرة وإرادة غير إرادة صاحبه ، قيل له : لا يجب ذلك ؛ ولا يجوز أيضا تمنع الحَئِثَيْنِ المُخَدَّثَيْنِ الْمُتَصَرِّفَيْنِ بإرادتين ، وإن كانا متباينين ، لقيام الدليل على أنه لا يجوز أن يكون مَحَلُّ فعل المُخَدَّثَيْنِ واحداً . واستحالة تعدى فعل كل واحد منهما لحل قدرته والتَّامَعُ بالفعلين لا يصح حتى يكون محلها واحداً ؛ فلم يجب ما سألتكم عنه .

فإن قالوا : ولم أنكرتم أن يكون الباري سبحانه جسماً لا كالأجسام كما أنه عندكم شيء لا كالأشياء ؟ قيل لهم ^(١) : لأن قولنا « شَيْءٌ » لم يُبَيِّنْ لجنس دون جنس ولا لإفادة التأليف ؛ فجاز وجود شيء ليس بجنس من أجناس الحوادث وليس بمؤثَّف ؛ ولم يكن ذلك نقضاً لمعنى تسميته بأنه شيء . وقولنا « جسمٌ » موضوع في اللغة للمؤثَّف دون ما ليس بمؤثَّف ؛ كما أن قولنا « إنسان » « ومُخَدَّث » اسم لما وُجِدَ عن عدم ولما له هذه الصورة دون غيرها ، فكما لم يجرز أن تُثَبِّتَ القديم سبحانه مُخَدَّثًا لا كالمُخَدَّثَاتِ وإنساناً لا كالنَّاسِ ، قَيَّاساً على أنه لا شيء كالأشياء ، لم يجرز أن تُثَبِّتَ جسماً لا كالأجسام ؛ لأنه نقض لمعنى الكلام وإخراج له عن موضوعه وفائدته .

فإن قالوا : فما أنكرتم من جواز تسميته جسماً وإن لم يكن بحقيقة ما وُضِعَ له هذا الاسم في اللغة ؟ قيل لهم ^(١) : أنكرنا ذلك لأن هذه التسمية لو ثبتت لم تثبت له إلا شرعاً ؛ لأن العقل لا يقتضيها ؛ بل يَنْفِيها إذ لم يكن القديم سبحانه مؤثَّفًا ؛ وليس في شيء من دلائل السَّمْعِ من الكتاب والسنة وإجماع الأمة وما يُسْتَخْرَجُ من ذلك ما يدل على وجوب هذه التسمية ولا على جوازها أيضاً ؛ فبطلَ ما قلتموه .

فإن قالوا : ولم منعتم من جواز ذلك ، وإن لم توجبوه ؟ قيل لهم : أما العقل فلا يمنع ولا يُحَرِّمُ ولا يُحِيلُ إيقاع هذه التسمية عليه تعالى ، وإن أحوال معناها في اللسان ؛ وإتسا تحريمُ تسميته بهذا الاسم وبغيره مما ليس بأسمائه لأجل حَظْرِ السَّمْعِ لذلك ؛ لأن الأمة مُجْمِعَةٌ

على حَظَرِ تسميته عاقلاً وفطناً وحافظاً وإن كان بمعنى من يستحق هذه التسمية ؛ لأنه عالم ؛ وليس العقل [٥٦ ظ] والحفظ والفطنة والدراية شيئاً أكثر من العلم ؛ وإجازة وصفه وتسميته بأنه نور وأنه ما كر ومُسْتَهْزِئٌ وسلاخر من جهة السمع ؛ وإن كان العقل يمنع من معاني هذه الأسماء فيه ؛ فدل ذلك على أن المرامي في تسميته ما ورد به الشرع والإذن دون غيره . وفي الجملة ، فإن الكلام إنما هو في المعنى دون الاسم ؛ فلا طائل في التعلل والتعلق بالكلام في الأسماء .

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون جسماً على معنى أنه قائم بنفسه ، أو بمعنى أنه شيء ، أو بمعنى أنه حامل للصفات ، أو بمعنى أنه غير محتاج في الوجود إلى شيء يقوم به ؟ قيل له : لا تنكر أن يكون الباري سبحانه حاصلًا على جميع هذه الأحكام والأوصاف ؛ وإنما تنكر تسميتكم لمن حَصَلَتْ له بأنه جسم وإن لم يكن مؤلفاً ؛ فهذا عندنا خطأ في التسمية دون المعنى ؛ لأن معنى الجسم أنه المؤلف على ما بيناه ؛ ومعنى الشيء أنه الثابت للوجود ؛ وقد يكون جسماً إذا كان مؤلفاً ، ويكون جوهرًا إذا كان جزءاً منفرداً ، ويكون عرضاً إذا كان مما يقوم بالجواهر ؛ ومعنى القائم بنفسه هو أنه غير محتاج في الوجود إلى شيء يُوجَدُ به ؛ ومعنى ذلك أنه مما يصح له الوجود ، وإن لم يفعل صانعه شيئاً غيره ، إذا كان محدثاً ؛ ويصح وجوده ، وإن لم يوجد قائم بنفسه سواء إذا كان قديماً . وليس هذا من معنى قولنا « جسم » و « مؤلف » بسبيل ؛ فبطل ما قلتم .

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون معنى جسم ومعنى قائم بنفسه وغير قائم بغيره ومعنى أنه حامل للصفات هو معنى أنه شيء ؛ لأنه لو لم يكن معنى جسم ومعنى قائم بنفسه وغير قائم بغيره ومعنى أنه حامل للصفات هو معنى شيء ، لجاز وجود شيء حامل للصفات ليس بشيء وقائم بنفسه وغير قائم بغيره ، وليس بجسم ؛ ولو جاز ذلك لجاز وجود جسم ليس بشيء ولا قائم بنفسه ولا حامل للصفات ؛ فلما لم يجوز ذلك ، وجب أن يكون معنى الجسم ما قلناه ؛ يقال له : لو كان هذا العكس الذي عكستموه صحيحاً واجباً ، لوجب أن يكون معنى موجود مُخَدَّتٌ مؤلف مركب حامل للأعراض معنى أنه شيء ؛ لأنه لو لم يكن ذلك كذلك ، لجاز وجود شيء ليس بوجود ولا مُخَدَّتٌ ولا مؤلف ولا مركب ولا حامل للأعراض ولا قائم بنفسه ؛ وبذلك ثبت أن وجود مُخَدَّتٍ قائم بنفسه مركب مؤلف حامل للصفات ليس شيء .

ولا موجود؛ فلياً لم يميز ذلك، ثبت أن معنى شيء غير معنى مُحدث مؤلفٍ حاملٍ للأعراض؛ فإن لم يجب هذا، لم يجب ما قلتموه.

مسألة

ويقال لهم: ما الدليل على أن صانع العالم جسم؟ فإن قالوا: لأننا لم نجد في [٥٧ و] الشاهد والمعقول فاعلاً إلا جسماً؛ فوجب القضاء بذلك على الغائب، قيل لهم: فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم سبحانه مؤلفاً مُحدثاً مُصَوِّراً ذا حَيٍّ وقَبُولٍ للأعراض؛ لأنكم لم تجدوا في الشاهد وتعلقوا فاعلاً إلا كذلك؛ فإن مروا على ذلك، تركوا قولهم وفارقوا التوحيد، وأن أبوه، نقضوا استدلالهم.

باب الكلام في الصفات

فإن قال قائل: ولم قلتم إن للقديم تعالى حياةً وعلماً وقدرةً وسمعاً وبصراً وكلاماً وإرادة؟ قيل له: من قبل أن الحى العالم القادر منا إنما كان حياً عالماً قادراً متكلاً مريداً من أجل أن له حياةً وعلماً وقدرةً وكلاماً وسمعاً وبصراً وإرادة وأن هذا فائدة وصفت به أنه حى عالم قادر مريد. يدل على ذلك أن الحى منا لا يجوز أن يكون حياً عالماً قادراً مريداً مع عدم الحياة والعلم والقدرة؛ ولا توجد به هذه الصفات إلا وجب بوجودها به أن يكون حياً عالماً قادراً؛ فوجب أنها علة في كونه كذلك؛ كما وجب أن تكون علة كون الفاعل فاعلاً والمريد مريداً وجوب فعله وإرادته التي يجب كونه فاعلاً مريداً لوجودها وغير فاعل مريد بقدرتها؛ فوجب أن يكون البارئ سبحانه ذا حياة وعلم وقدرة وإرادة وكلام وسمع وبصر وأنه لو لم يكن له شيء من هذه الصفات لم يكن حياً ولا عالماً ولا قادراً ولا مريداً؛ لأن الحكم العقلي الواجب عن علة لا يجوز حصوله لبعض من هو له مع عدم العلة الموجبة له ولا لأجل شيء يخالفها؛ لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم.

دليل آخر

ومما يدل أيضاً على إثبات علم الله تعالى وقدرته ما ظهر من أفعاله الدالة على كونه عالماً

قادرًا وأنه مفارق للجاهل العاجز. وقد ثبت أن الفعل الدال على كون الفاعل عالمًا قادرًا لا بد له من تعلق بمدلول ؛ وأن مدلوله لا يجوز أن يكون نفس الفاعل ووجوده ولا صفة ترجع إلى نفسه من حيث ثبت أن معنى وصفه بأنه عالم قادر زائد على وصفه بأنه شيء موجود ؛ وأن الوصف له بأنه عالم قادر قد ينتفى عنه مع وجود [٥٧ ظ] نفسه وكونه شيئًا موجودًا ؛ فوجب اختلاف معنى هذه الأوصاف . وكذلك لا يجوز أن تكون دلالة الفعل على أن الفاعل عالم قادر دلالة على صفة ترجع إلى نفسه لأمرين : أحدهما أن ذلك لو كان كذلك ، لوجب ألا توجد نفس العالم القادر إلا عالمة قادرة وألا ينتفى عنه هذان الوصفان إلا بانتفاء نفسه وبطلانها ؛ كما أن السواد الذي هو سواد لنفسه يجب ألا تعلم نفسه وتوجد إلا وهي سواد وألا ينتفى عنه الوصف بأنه سواد إلا بانتفاء نفسه ؛ فلم يجز لذلك أن تكون دلالة الفعل على أن الفاعل عالم قادر دلالة على صفة ترجع إلى نفسه ؛ والأمر الآخر أن ذلك لو كان كذلك ، لوجب أن تكون نفس العالم علمًا ؛ كما أن الأسود إذا كان أسود لنفسه وجب أن تكون نفسه سوادًا ؛ ولما استحال أن تكون نفس العالم القادر القديم والمحدث علمًا ، استحال أن تكون دلالة الفعل على أنه عالم دلالة على نفسه ووجوده أو على صفة ترجع إلى نفسه ؛ وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون مدلول الفعل ومُتَعَلِّقُهُ هو العلم والقدرة .

دليل آخر

ويدل على ذلك أيضاً أنه إذا صح وثبت أنه ليس معنى أن العالم عالم والقادر قادر أكثر من أنه ذو علم وقدرة ، ومن وجود هاتين الصفتين به ، وأنه ليس له بكونه عالمًا قادرًا صفتان وحالتان منفصلتان عن العلم والقدرة أو في حكم المنفصل عن ذلك ، وجب أن تكون دلالة الفعل على أن العالم القادر عالم قادر دلالة على علمه وقدرته ؛ كما أنه إذا ثبت أنه ليس معنى الأسود الفاعل أكثر من وجود السواد به ووقوع الفعل منه ، وجب أن تكون الدلالة على أنه أسود فاعل دلالة على وجود السواد به فقط ووقوع الفعل منه

باب الكلام في الأحوال على أنى هاشم

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن تكون دلالة الفعل على أن فاعله عالم قادر دلالة على

حال له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر ؟ قيل له : أنكرنا ذلك لأن هذه الحال لا تخلو أن تكون معلومة أو غير معلومة ؛ فإن كانت غير معروفة ولا معلومة ، فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها والعلم بأنها لزيد دون عمرو ؛ ولأن ما ليس بمعلوم لا يصح قيام دليل عليه ، ولا أن يُعلم اضطرارا ؛ ولا أن يعلم أنه لزيد دون عمرو ؛ لأن العلم بأن الحال حال لفلان دون فلان فرع للعلم بها ؛ وكذلك [٥٨] العلم بأنها معلومة بالاستدلال دون الاضطرار فرع للعلم بها جملة ؛ فإذا استحال العلم بها جملة ، استحال العلم بأنها لفلان دون فلان وأنها معلومة بالاستدلال دون اضطرار . وقولهم بعد هذا إنَّ نفسَ مَنْ له الحال معلومة على الحال كلام متهافت محال ؛ لأنه إذا استحال أن تكون الحال معلومة ، استحال أن يُعلم أن النفس على الحال وأن الحال حال لها دون غيرها ووجب أن يكون العلم علماً بالنفس فقط دون الحل واستحال قولهم إن العلم علم بالنفس على الحل .

ويدل على فساد هذا الكلام أنه لا يخلو العلم بأن النفس على الحل من أن يكون علماً بالنفس فقط دون الحل ، أو علماً بالحل فقط دون النفس ، أو علماً بهما جميعا ، أو علماً لا بالنفس ولا بالحال ؛ فإن كان علماً لا بالنفس ولا بالحال ، فذلك محال من قولنا جميعاً ؛ وإن كان علماً بالنفس دون الحال ، فذلك محال وموجب لأن يكون العلم بالنفس أنها نفسٌ علماً بالحال وأن يكون علماً كل مَنْ عِلِمَ ذات من له الحال ووجوده عِلِمَ اختصاصه بتلك الحال ؛ وذلك محال ؛ وإن كان العلم بأن النفس على الحال علماً بالحال فقط ، فقد ثبت أن الحال معلومة ؛ وإن كان العلم بذلك علماً بالنفس والحال ، فقد وجب أن يكونا معلومتين جميعاً وأن تكون الحال معلومة ، كما أن النفس معلومة ، وأن تكون النفس والحال في حكم معلومتين ؛ لأنه قد يصح العلم بالنفس مع عدم العلم بالحال وعدم العلم بأن النفس على تلك الحال ، كما يصح العلم بزيد دون عمرو ؛ وهذا يُبطل قولهم إن الحال غير معلومة .

فإن كانت هذه الحال معلومة ، وجب أن تكون إما موجودة أو معدومة ؛ فإن كانت معدومة ، استحال أن تُوجب حُكْمًا وأن تتعلق بزيد دون عمرو وبالقديم دون المُخْدَث ؛ وإن كانت موجودة ، وجب أن تكون شيئاً وصِفَةً مُتَمَلِّقَةً بالعالم ؛ وهذا قولنا الذي ندعوه بـ : « واية » حصل الخلاف في العبارة وفي تسمية هذا الشيء علم أو حالا ؛ وليس هذا بخلاف في معنى : « ووجب صحة ما يذهب إليه في إثبات الصفات

وعلى أن هذه الحال على أصل القائل بها تقتضى إثبات أحوال لا غاية لها ؛ لأنها لا تخلو أن تكون حالا لمن هي حال له ومُختَصَّةٌ به ؛ لأنها حال فقط ، أو لأنها على حال اقتضت كونها حالا لمن هي حال له ؛ فإن كانت حالا له لأنها حال فقط ، وَجَبَ أن يكون كل حال حالا له ، وإن كانت حالا له ، بحصولها على حال أخرى ؛ فتلك الحال يجب أن تكون حالا للحال بحال ثلاثة أبدأ إلى غير غاية ؛ وذلك محال باتفاق ؛ فسقط ما قالوه . وإن كانت الحال حالا له لنفسه وثبوتها لم تكن نفسه بأن تُوجِبَ كون الحال حالا لها [٥٨ ظ] أولى من سائر الأنفس ولوجب أيضاً ألا تُوجَدَ نفسه إلا وهي مُوجِبَةٌ لتلك الحال ؛ وفي اتفاقنا على أن نفس من له الحال قد توجد غير مُوجِبَةٍ لذلك دليلٌ على أنها لا يجب إذا وجبت له نفسه .

فإن قالوا : الحال حال لمن هي حال له لا لنفسه ولا لعلته ولا للحال هو عليها ولا لأمر يجب العلم به ؛ وكذلك كل حكم موصوف فارق غيره لصفة هو عليها ، قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون العالم مفارقاً لمن ليس بعالم لنفسه لا لنفسه ولا لعلته ولا للحال هو عليها ولا لأمر يجب العلم به وكذلك حكم المتلون والمتحرك وكل موصوف بصفة فارق بها غيره بصفة هو عليها ؟ ؛ وهذا يؤول إلى إبطال سائر الأعراض ؛ وفي فساد ذلك دليل على بطلان ما يذهبون إليه في تصحيح الأحوال وإثبات الصفات التي خبرنا عن ثبوتها .

شبهة لهم في نفي العلم

يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون لله سبحانه عِلْمٌ به عِلْمٌ ؟ فإن قالوا : لأنه لو كان له علم لوجب أن يكون عرضاً حادثاً وغيراً له وحالاً فيه وغير مُتَعَلِّقٍ بمعلومات على سبيل التفصيل وأن يكون واقعاً عن ضرورة أو استدلال وأن يكون مما له ضد ينفيه ؛ لأن كل علم عقلناه ثبت لعالم به في الشاهد المعقول ، فهذه سبيله ؛ وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه قول لا يُعْقَلُ وخروج عن حكم الشاهد والمعقول ؛ وذلك باطل باتفاق ، قيل لهم : وما رعنتم أن القضاء بخلاف الشاهد والوجود محال وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم ؟ فلا يجدون في ذلك متعلّقاً ، ويقال لهم : ما أنكرتم على اعتلالكم من استحالة وجود إنسان لامن نطفة ، وطائر لا من بيضة ، وبيضة لا من طائر وفاعل فعل الأحصام ؟ لأن ذلك

أجمع مما لم يوجد ويُعقل في الشاهد ؛ وهذا الحق بأهل الدهر . ويقال لهم : فأحيلوا حياً عالماً قادراً لنفسه ؛ لأنكم لم تجدوا ذلك في الشاهد .

ثم يقال لهم : فما أنكرتم على اعتلالكم ألا يصح كون صانع العالم ، جل ذكره ، عالماً ؟ لأن العالم في الشاهد والمعقول وكل من أثبتناه عالماً في شاهدنا لا يكون إلا جسماً مُحدَثاً مُتَحَيِّزاً حاملاً للأعراض مؤثلاً مُتَغَايِراً ومُتَبَعِّضاً ومُضْطَرِئاً أو مُسْتَدِلاً ، ولا بد أن يكون ذا قلب ورطوبة ، وأن لا يكون الله سبحانه شيئاً موجوداً ، لأن الشيء المعقول لا يخرج عن أن يكون جسماً أو جوهرأً أو عرضاً ؛ فإن مروا على ذلك ، تجاهلوا وتركوا التوحيد [٥٩] وإن أبوه ، تركوا بخلقهم بمجرد الشاهد والوجود . فإن قالوا : ليس علة كون العالم عالماً ما وصفتم ولا حدّه ولا معنى كونه عالماً أنه جسم أو ذو قلب أو مُسْتَدِلٌّ أو مُضْطَرٌّ ، قيل لهم : وكذلك فليس علة كون العلم عالماً ما وصفتم ولا حدّه ولا معنى كونه عالماً أنه مُحدَثٌ عرضٌ غير العالم وحالٌّ فيه ؛ واستحالة تعلقه بمعلومين وأنه ضرورة أو استدلال ؛ لأنه قد يشرّكه في جميع هذه الأوصاف ما ليس بعلم ؛ لأن الحركة لا تتعلق بمعلومين وتقع اضطراراً أو اكتساباً وهي عرضٌ مُحدَثٌ غير العالم وليست من العلم بسبيل ؛ فجاز لذلك إثبات علمه على خلاف صفة ما ذكرتم كما جاز ذلك في الشيء والعالم .

ثم يقال لهم : فإن كنتم على الشاهد تعتمدون وعليه تعولون ، فأوجبوا ، إذا كان الباري سبحانه عالماً ، أن يكون ذا علم ؛ وهذا أوجب ؛ لأنه غير مُنْتَقِضٍ من أحد طرفيه ، لأن كل عالم منا فهو ذو علم وكل ذي علم فهو عالم ، وليس كل مُحدَثٍ عرضاً غير العالم وحالاً في قلب وما يستحيل تعلقه بمعلومين على وجه التفصيل فهو علم ؛ فإن جاز إثبات عالم ليس بذى علم ، وإن كان ذلك خلاف المعقول ، جاز أيضاً إثبات علم ليس بعرضٍ مُحدَثٍ حالٍ غير العالم ، وإن كان ذلك خلاف المروف في الشاهد والوجود . وإن هم قالوا : هذه الأوصاف هي شروط في كون العلم عالماً وليست بعلة لكونه عالماً ولا حدّاً له ، قيل لهم : لم قلتم ذلك ؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلاً إلا بأنهم لم يجدوا عالماً ينفك من ذلك ؛ فيقال لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون جميع ما عارضناكم به في العالم من شروط كونه عالماً ، وإن لم يكن من حدّه ولا معنى وصفه أنه عالم ولا من علة كونه عالماً ؛ بدلالة أنا لم نجد ولم نعقل بيننا إلا كذلك ؟

شبهة لهم أخرى

فإن قالوا : لو كان الباري سبحانه ذا علم لم يزل به علما ، لوجب أن يكون قديماً لنفسه كما أن العالم به قديم لنفسه ؛ ولو كانا قديمين لأنفسهما لوجب أن يكونا مثلين مُشْتَبِهَيْن وأن يكون العلم إلهاً حياً قادراً عالماً قائماً بنفسه ، وأن يكون العالمُ صفةً غير حى ولا عالم ولا قادر ولا قائم بنفسه من حيث أشبه ما هذه صفته ؛ فلما فسد ذلك ، فسد أن يكون له علم ، فيقال لهم أولا : لم قلتم إن المُشْتَرَكَيْنِ فى صفة واحدة من صفات النفس يجب أن يكونا مثلين ، فإنما لكم فى ذلك مخالفتون ؟ [٥٩ ظ] ثم يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه فى ذلك صحيحاً ، أن يكون السواد والبياض مُشْتَبِهَيْنِ من حيث كانا خِلَافَيْنِ غَيْرَيْنِ لأنفسهما وكان وصفهما بذلك متساوياً ؟ فلا يجدون لذلك مَدْفَعاً .

ثم يقال لهم : ولم قلتم أيضاً إن الباري سبحانه ، إذا كان قديماً ، كان قديماً لنفسه ، وكذلك علمه ؟ وما أنكرتم أن يكونا قديمين بقدَمٍ هو قَدَمٌ لهما ؟ وما أنكرتم أن يكون الباري قديماً بقدَمٍ والعلم قديماً بنفسه ؟ وما أنكرتم أيضاً أن يكون العلم ليس بقديم ولا مُخْدَثٌ على قول من قال ذلك من أصحابنا ؟ فلا يجدون لذلك مَدْفَعاً .

ثم يقال لهم : إن كان ما قلتموه واجباً ، فما أنكرتم أن يكون الإنسان مثلاً لعلمه ، إذا كانا مُخْدَثَيْنِ لأنفسهما ؟ فإن قالوا : ليس المُخْدَثُ عندنا مُخْدَثاً لنفسه ، بل هو مُخْدَثٌ لا لنفسه ولا لعله ؛ فلم يجب ما سألتهم عنه ، قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون كل قديم وُصِفَ بالقدم من صِفَةٍ وموصوفٍ فإنه قديم لا لنفسه ولا لعله ؛ فلا يجب بذلك تماثل القديمين ؟ فإن قالوا : إنما وجب أن يكون القديم قديماً لنفسه ؛ لأن نفسه لا تُعْلَمُ إلا قديمَةً ، قيل لهم : فقولوا لأجل هذا بعينه إن السواد والبياض شيان غيران خِلافان لو أن عرضان لأنفسهما ؛ لأنهما لا يُعْلَمَانِ إلا كذلك ؛ وقولوا أيضاً إن كل واحد منهما واحد لنفسه ؛ لأن نفسه لا تُعْلَمُ إلا واحدة ؛ فإن مروا على ذلك ، قيل لهم : فما أنكرتم من وجوب تماثلهما ، إذا كانا مُشْتَرَكَيْنِ فى هذه الأوصاف لأنفسهما ؟ ولا تحيى لهم من ذلك ، وإن أبوه وقالوا : إن هذه الأوصاف جارية على السواد والبياض لا لأنفسهما

ولا لعلة ، وإن لم تُتعلَّمْ أنفسهما إلا عليها ، قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون القديم وعلمه قديمين لا لأنفسهما ولا لعلة ، وإن لم تُتعلَّمْ أنفسهما إلا قد يمتين ؟ ولا فصل لهم في ذلك ؛ وفيه سقوط ما عولوا عليه .

شبهة لهم أخرى

وإن هم قالوا : الدليل على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم أنه لو كان له علمٌ لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وجهٍ تَعَلَّقَ علومنا بها ؛ ولو كان كذلك ، لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا ؛ لأن العلمين إنما يجب تماثلهما لتعلقهما بعلوم واحد على وجه واحد ؛ فلما لم يجوز أن يكون علمه من جنس علومنا ، ثبت أنه لا علم له ، يقال لهم : لم قلتم إن طريق العلم بتماثل العلمين المُحدَثين هو أن يكون مُتَعَلِّقَهُمَا واحداً على وجه واحد ؟ أباضطرار علمتم هذا أم بنظرٍ واستدلال ؟ فإن قالوا : باضطرار ، أُمِسِكَ عنهم أَوْ قَلْبَ الكلام عليهم في منع تماثل ما هذه سبيله وأدعى فيه علمٌ [٦٠ و] الاضطرار ؛ وإن قالوا : بنظرٍ ، قيل لهم : وما هو ؟ فإن قالوا : هو علمنا بتماثل كلِّ علمين من علومنا ، إذا كان مُتَعَلِّقَهُمَا واحداً على وجه واحد ؛ قيل لهم : وما في هذا من الدليل ؟ وما أنكرتم أنهما لم يتماثلا لهذه العلة ، ولكن لأنفسهما فقط ومن حيث علم أنه لا صفة جازت على أحدهما إلا وهي جائزة على على الآخر ، ولا صفة وجبت لأحدهما إلا وهي واجبة للآخر ؛ وليس كذلك سبيل علم القديم وعلم المحدث .

ثم يقال لهم : لو كان جهة العلم بتماثل ما له تَعَلَّقَ بغير أن يكون مُتَعَلِّقَهُمَا واحداً على وجه واحد ، لوجب أن تكون الإرادة والقدرة المتعلقتان بالشئ الواحد المقدور والمزاد على وجه الحدوث متماثلين لتعلقهما بمتعلِّقٍ واحداً على وجه واحد ؛ فلما بطل هذا من قولنا وقولكم ، بطل اعتباركم الذي إليه استندتم . ثم يقال لهم : فيجب على اعتلاككم هذا ، إذا كان القديم سبحانه عالماً لنفسه وبنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأنها متعلقة بالمعلومات كَتَعَلَّقَ علومنا بها ؛ فلما لم يجوز ذلك ، لم يجوز أن يكون عالماً بنفسه ؛ فإن قالوا : نحن لا نقول : إنه عالم بالمعلومات بنفسه على أنه بنفسه يعلمها وأن المعلومات مُتَعَلِّقَةٌ بها ، وإنما نريد بذلك أنه عالم بها لا بمعنى يقارن نفسه ؛ فعبّرنا عن هذا المعنى بأنه عالم بنفسه ،

قيل لهم : وكذلك نحن لسنا نريد بقولنا إن القديم تعالى يعلم المعلومات بنفس علمه أن علمه آله ومتعلق بالمعلومات تعلق الحبل بالحبل والجسم بالجسم ؛ وإنما نغنى بقولنا إنه يعلم المعلومات بنفس علمه أنه يعلمها لا لمعنى يقارن العلم ، فعبّرنا عن ذلك بأنه يعلم بنفس العلم ؛ وكذلك كل شيء قلنا فيه إنه موصوف بما وُصف به لنفسه ، إنما نغنى به أنه موصوف به لا لعله ؛ فلم يجب ما قلتم .

ثم يقال لهم : إن كان معنى أن الباري عالم بنفسه أنه عالم لا لمعنى يقارن نفسه ، فيجب أن يكون المحدث مُحَدَّثًا لنفسه والشئ شيئاً لنفسه ؛ لأنه مُحَدَّثٌ لا لعله وشئٌ لا لعله ؛ وكذلك يجب أن تجعلوا كل وصف يُستَحَقُّ لا لعله مُسْتَحَقًّا لنفس الموصوف به ؛ وهذا ترك قولهم بأوصاف تُسْتَحَقُّ لا للنفس ولا لعله . فإن قالوا : لا يجب ، إذا علم الباري سبحانه المعلومات بنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأن تعلق نفسه بالمعلومات تعلق العالمين وتعلق العلم بهاتعلق العلوم ، قيل هذه حيرة وِقلة دين وإيثار للتخليط ؛ وذلك أن كون العالم عالماً بالمعلومات بعلمه هو عندنا وعندكم بمعنى كونه عالماً بالمعلومات بنفسه ، [٦٠ ظ] لو ثبت أنه عالم بنفسه . وكونه عالماً بعلمه لا يختلف ولا يتزايد ؛ فيجب أن يكون ما أوجب كونه عالماً بالمعلومات تماثلاً إن كانت نفسه ، وإن كانت علة لا يقال هي نفسه من علم أو حال متساوياً تماثلاً ؛ لأن الاعتبار في ذلك بكون العالم عالماً على حدٍّ مُتَسَاوٍ ووجب تماثل ما أوجب هذه الصفة المتساوية ؛ فقولكم بعد هذا إن نفس الباري سبحانه تتعلق بالمعلوم تعلق العالمين ونفس العلم تتعلق تعلق العلوم تخليط وإيهام أن كون العالم عالماً بالمعلوم تارة بنفسه وتارة لمعنى يختلف ؛ فإذا لم يجز ذلك ، لم يكن لما قلتموه محصول ولا معنى معقول ؛ ولا جواب لهم عن ذلك .

شبهة أخرى

فإن قالوا : الدليل على أنه لا علم لله سبحانه ؛ أنه لو كان له علم لم يخل من أن يكون مثلاً للقديم تعالى أو مخالفاً له ؛ فإن كان مماثلاً له ، وجب أن يكون رباً إلهاً عالماً قادراً كهو ؛ وهذا كفر من قائله ؛ وإن كان مخالفاً له ، وجب أن يكون غيراً له وأن يكون معه في القدم غير له ؛ وذلك باطل باتفاق ؛ فوجب أنه لا علم له ، يقال لهم : لم قلتم إنه لا بد

أن يكون علمه ، إذا ثبت ، موافقاً له أو مخالفاً ؟ وما أنكرتم أن يكون محالاً أن يقال فيما ليس بغيرين إنهما متفقان أو مختلفان كما يستحيل أن يقال إن الباري ، جل اسمه ، مثل لأشياء كلها أو مخالف لها كلها ، وكما يستحيل أن يقال ذلك في الآية من السورة والبيت من القصيدة والجزء من الجملة والواحد من العشرة من حيث استحالة أن يكون أحد المذكورين هو الآخر أو غيره ؟ فما الذي به تدفعون هذا ؟

ثم يقال لهم : إن أردتم بقولكم إن علم القديم سبحانه مخالف له أنه غير له ، وأنه من جنس والبارى سبحانه من جنس غير جنسه ، كما يقال ذلك في السواد والبياض ، فذلك محال لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ليس بغير له من حيث لم تجز مفارقتة له بزمان أو مكان أو الوجود أو العدم ؛ وقد ثبت أن معنى الغيرين وحقيقة وصفهما بذلك أنه ما جاز افتراقهما على أحد هذه الثلاثة الأوجه ؛ وكذلك فقد دل الدليل على أن القديم سبحانه وعلمه ليسا بجنسين ولا مختلفين ولا متفقين . وإن عنيتم بخلاف القديم سبحانه لعلمه بقدر شبهه منه ، وأنه لا يسد مسده ولا ينوب منابه ، ولا يستحق من الوصف ما يستحق ، ولا يجوز عليه من الأوصاف جميع ما يجوز عليه ، فهذا صحيح في المعنى [وإن] كانت العبارة ممنوعاً منها لا تجوز باتفاق أو سمع أو دليل أوجب ذلك ، إن قام عليه .

[٦١ و] باب القول في معنى الخبر

إن قال قائل : ما معنى وصفكم للشيء بأنه خبر ؟ قيل له : معنى ذلك أنه ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب ؛ لأنه متى أمكن دخول الصدق أو الكذب فيه ، كان خبراً ؛ ومتى لم يمكن ذلك فيه ، خرج عن أن يكون خبراً ، وبهذا الاختصاص فارق الخبر ما ليس بخبر من الكلام وسائر الذوات التي ليست بخبر .

باب الكلام في أقسام الأخبار

فإن قال قائل : فقل كم وجه تنقسم الأخبار ؟ قيل له : على ثلاثة أضرب : فضرب منها خبر عن واجب ، وهو كل خبر عن أمر ثابت قضيت الضرورات ودرك الحواس على إثباته ، وقامت الأدلة على ذلك من أمره ؛ نحو الخبر عن حضور ما ندركه

ونشأه بحواسنا ، والخبر عن امتناع اجتماع الضدين وكون الجسم في مكانين معاً ، وأمثال ذلك مما يُعلم فسادَه بضرورات العقول ، والخبر عن حَدَثِ العالم وإثبات مُحدثه ، وأنه على ما يجب كونه عليه من صفاته ، وصِحَّةِ أعلامِ رسله ، وما جرى مجرى ذلك من كل أمر قُبِتَ العلم بصحته استدلالاً ونظراً ؛ وهذا ما لا يقع أبداً إلا صدقاً من قديم ومُحدث ومؤمن وكافر وعدل وفاسق وجماعة وآحاد لثبوت مُخبره وصحته وكيف تصرفَت بالمُخبرين عنه الحال .

والضرب الثاني خبرٌ عن مُحالٍ ممتنع إما بقضية الحواس والضرورات أو بما قام عليه من الحُجَج والدلالات ؛ نحو الخبر عن عَدَمِ ما نشأه وكونه على خلاف صفة ما يُدركه عليه ، والخبر عن قيام الأموات ، وقلب العصا حيات ، وانقلاب دِجَّةٍ ذهباً في وقتنا هذا ، والخبر عن وجود الضدين في محلٍّ واحد ، وكون الجسم في مكانين ، وما جرى مجرى ذلك من الممتنع المعلوم بطلانه وإحالاته بقضايا الحواس وموضوع العادات وأوائل العقول والضرورات . وهذا الخبر لا يقع أبداً إلا كذباً ممن وقع [منه] لثبوت العلم ببطلان مُخبره وتناوله له على غير ما هو به ؛ وليس يجوز أن يقع هذا الخبر من القديم ، ولا من نبيٍّ ، ولا من خَرَّ نبيٌّ عنه أنه لا يكذبُ ، ولا من قوم يَثْبُتُ بهم التواتر ويُعلم صدقهم اضطراباً إذا نقلوا عن مشاهدة من غير قَهَرٍ وإجبارٍ وأسبابٍ يظهر عليهم الحديث بها ؛ لأن الكذب لا يجوز على من ذكرناه فيما هذه حاله ؛ ونحو الخبر عن حدوث القديم وقدم المُحدث وإبطال المعجرات وغير ذلك مما يدل الدليل على [٦١ ظ] ثبوته وأن الخبر قد تناوله على خلاف ما هو به ؛ وهذا الخبر لا يقع أيضاً من الله ولا من رَسُولِهِ ولا ممن أخبر أنه لا يكذب في خبره ؛ وقد يجوز أن يقع من قوم ، لو خبروا عن مشاهدة تَلَجُّوا وعلم صدقهم ضرورة ، بشبهة تَدْخُلُ عليهم ؛ لأنهم غير عالمين بما خبروا عنه فضلاً عن أن يكونوا إليه مضطرين .

والضرب الثالث من الأخبار خبرٌ عن ممكن في العقل كونه وحجى التَّعَبُّدِ به ؛ نحو الإخبار عن حجى المطر بالبلد الفلانى ، وموت رئيسهم ورُخْصِ سِفرهم ، وعن كون زيد في داره وخروجه عنها ، ونحو الإخبار عن الرسول ، صلى الله عليه ، على إمام بعْده ، وعلى

حَجَّ وِصَلَاتٍ وَعِبَادَاتٍ أَكْثَرَ مِنَ التَّعَبُّدِ بِهَا فِي الشَّرِيعَةِ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ مِمَّا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ صَدَقًا وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كَذِبًا ؛ وَمَا هَذِهِ حَالُهُ مَوْقُوفٌ عَلَى مَا يَوْجِبُ الدَّلِيلُ مِنْ أَمْرِهِ ؛ فَإِنْ قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ صَدَقَ قُطِعَ بِهِ ؛ وَإِنْ قَامَ عَلَى أَنَّهُ كَذَبَ ، قُطِعَ بِبَطْلَانِهِ وَكَذِبِ نَاقِلِهِ ؛ وَإِنْ عُدِمَ دَلِيلُ صِحَّتِهِ وَدَلِيلُ فَسَادِهِ ، وَجِبَ الْوَقْفُ فِي أَمْرِهِ وَتَجَوُّزُ كَوْنِهِ صَدَقًا وَكَوْنَهُ كَذِبًا . وَإِذَا وَقَعَ الْخَبَرُ عَلَى الْمُمْكِنِ كَوْنَهُ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ رَسُولِهِ وَمِنْ أَخْبَرِ عَنْهُ أَنَّهُ لَا يَكْذِبُ فِي خَبَرِهِ وَمِنْ جَمَاعَةٍ أَسْنَدُوا مَا أَخْبَرُوا عَنْهُ إِلَى مَشَاهِدَتِهِمْ لِيَتَّبِعَ التَّوَاتُرَ بِمِثْلِهِمْ قُطِعَ بِصَدَقَتِهِمْ ؛ وَكَذَلِكَ كُلُّ خَبَرٍ عَنْ جَائِزٍ قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى صَدَقِ تَقْلَتِهِ . وَهَذِهِ بُحْثَةٌ مِنْ الْقَوْلِ فِي تَفْسِيرِ الْأَخْبَارِ مُقْنَعَةٌ .

باب الكلام في إثبات التواتر واستحالة الكذب على أهله

إِنْ قَالَ قَائِلٌ : مَا الدَّلِيلُ عَلَى اسْتِحَالَةِ الْكَذِبِ عَلَى الْقَدَرِ الَّذِينَ يَثْبِتُ بِهِمُ التَّوَاتُرُ ؟ قِيلَ لَهُ : مَا قَدَّمْنَا عِنْدَ الْقَوْلِ فِي نَقْلِ أَعْلَامِ الرُّسُلِ ؛ وَهُوَ أَنَّ الْعَادَةَ لَمْ تَجْرَ بِاجْتِمَاعِ مِثْلِ عَدَدِ أَهْلِ التَّوَاتُرِ عَلَى نَقْلِ كَذِبٍ عَنْ مَشَاهِدَةٍ وَلَا عَلَى كِتَابَانِ مَا هُمْ عَالِمُونَ بِهِ مِنْ غَيْرِ ظُهُورِ الْحَدِيثِ بِهِ بَيْنَهُمُ وَالْإِقْرَارِ ، إِذَا خَلَّتُوا ، بِأَنَّهُمْ كَتَمُوا وَتَشَاعَرُوا لَعَلَّاهُمْ دَعَتْهُمْ إِلَى ذَلِكَ ؛ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَسْتَرِ بِهِمْ تَرَكُّ ذَلِكَ وَالتَّخَوُّصُ فِيهِ وَالْحَدِيثُ بِهِ زَمَانًا طَوِيلًا أَوْ الْأَبَدَ حَتَّى لَا يُعْلَمَ فِي حَالِهِمْ أَنَّهُمْ قَدْ افْتَعَلُوا ، وَإِنْ جَازَ فَلَكَ عَلَى الْوَاحِدِ وَالْآخِثِينَ مِنْهُمْ ؛ كَمَا أَنَّهُ لَمْ تَجْرَ الْعَادَةُ بِاجْتِمَاعِ مِثْلِهِمْ عَلَى التَّشْوِيهِ بِأَنْفُسِهِمْ وَالتَّعَالُجِ لِتَشْوِيهِ وَجُوهِهِمْ ، وَكَشَفِ سَوَآتِهِمْ وَعَوْرَاتِهِمْ وَطَّلَاقِ نِسَائِهِمْ ، وَالْخُرُوجِ مِنْ [٦٢ وَ] دِيَارِهِمْ وَشَخْصِ أَجْمَعِهِمْ إِلَى بِلَدِ كَرْمَانَ وَشِيرَازَ وَبِلَدِ الصِّينِ ، وَاحْتِمَالِ هَوْلِ الْبَحْرِ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ اللَّتَاجِرِ وَالصَّنَائِعِ ؛ لَمَّا جُمِلَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ تَفَرُّقِ الدَّوَاعِي وَاخْتِلَافِ الْهَمَمِ وَالْأَغْرَاضِ ؛ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُجَيِّزَ الْكَذِبَ عَلَى جَمِيعِهِمْ عِنْدَ الْاجْتِمَاعِ ، لَجُوزَ ذَلِكَ عَلَى أَحَادِهِمْ عِنْدَ الْإِنْفِرَادِ ، فَهُوَ كَمَنْ جَوَّزَ عَلَيْهِمْ جَمِيعَ الَّذِي وَصَفْنَا مَعَ اجْتِمَاعِهِمْ ، لَجُوزَ ذَلِكَ عَلَى أَحَادِهِمْ عِنْدَ الْإِنْفِرَادِ ؛ وَكُلُّ ذَلِكَ مُحَالٌ مَعْلُومٌ امْتِنَاعُهُ وَتَعَذُّرُهُ فِي الْعَادَةِ .

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ : مَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ بِمُخْبَرٍ خَيْرٌ مِنْ ذِكْرِهِمْ يَقَعُ اضْطِرَارًا ؟ قِيلَ لَهُ : الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّنَا نَجِدُ أَنْفُسَنَا عَالِمَةً بِمَا يُخْبِرُونَ عَنْهُ عَلَى حَدِّ مَا نَجِدُهَا عَالِمَةً بِمَا تُنْذِرُكَ مِنْ

حراسنا وما نجده من أنفسنا بما لا يمكننا الشك فيه : ولأنه قد شارَكنا في العلم به النساء
والعامة والمتنقصون الذين ليسوا من أهل النظر ، فثبت أن العلم بذلك ضرورة على ما قلناه .

باب آخر [في صفات أهل التواتر]

فإن قال قائل : هل يجب أن يكون لأهل التواتر صفات لا بد من كونهم عليها ؟
قيل له : أجل ، فإن قال : وما هي ؟ قيل له : منها أنه يجب أن يكونوا عالمين بما ينقلونه
علم ضرورة واقعا عن مشاهدة أو سماع أو مخترع في النفس من غير نظر واستدلال ، وإلا
لم يقع العلم بخبرهم ، وكذلك ما لم يجب أن يقع العلم بخبر كافة المسلمين لمن خالفهم
بحدث الأجسام وإثبات صانعها وكون القرآن معجزاً وغير ذلك من الأخبار عن صحة
الأمور المعلوم ثبوتها عندهم من جهة الاستدلال ؛ لأن الله تعالى لم يُخبر العادة بفعل العلم
بالمُخبر عنه إذا علمه المخبرون عنه من هذه الطريقة ؛ ولأننا إنما نخبر عن استدلال واقع لنا
به العلم ؛ فمن عرفه واستعمله ورتبه في موضعه ، عرف من ذلك ما عرفناه ؛ ومن صدق
عنه وأعرض عن تأمله ، لم يعرف صحة ما عنه خبرنا .

ومن صفاتهم أن يكونوا عدداً يزيدون على الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة وكل
عدد أمرنا الله بالاستدلال على صدق المُخبر به كالشاهد الواحد ومن أمرنا بالاجتهاد في
عدالتهم وتأمل أحوالهم ؛ لأنه لو علم تعالى أن خبر الواحد يُوجب علم الاضطرار وأنه
سيفعل ذلك عند خبره ، لما أمرنا بالاستدلال على صدق أخبار الرسل خاصة مع عدالتهم
وارتفاع أقدارهم وشدة تنزههم عن الكذب وتجفُّبهم له ؛ وكذلك لو علم أن الاثنين
أو الرجل والمرأتين والأربعة إذا شهدوا بالزنا ، وقع العلم بخبرهم ، إذا كانوا صادقين لم يتعبدوا
بالاجتهاد في عدالتهم وقبول [٦٢ ظ] شهادتهم ، إذا كانوا عندنا على هذه الصفة ، وردّها إذا
كانوا فساقاً ، لأننا إنما نستدل ونجتهد إذا لم نعلم بصدق الخبر ، فأما إذا علم صدقهم ضرورة ،
فلا وجه للنظر والاستدلال على ما نحن إلى العلم بصحته مضطرون . فوجب أن من صفات
أهل التواتر تجاوز عددهم لعدة من أمرنا بالاجتهاد في شهادتهم . ويكفي في ذلك على
أصولنا أن نقول : ويجب أن يكونوا عدداً يتجاوزون عدة من جرت العادة بالآل يُعقل
العلم بصدق خبرهم ضرورة ، دون ذكر الأربعة والاجتهاد في العدالة .

ومن صفاتهم أن يكونوا عدداً ، كلٌّ من خبر عن مشاهدة وكان في الكثرة والعدد
كهم ، وقع العلم بخبرهم ضرورة .

ومن صفاتهم ، إذا كانوا خلفاء لسلف ، ولسلفهم سلفٌ ، أن يكون أول خبرهم
كآخره ووسط ناقله كطرفيه في أنهم قوم بهم يثبت التواتر ، ويقع العلم بصدقهم ، إذا
نقلوا عن مشاهدة .

هذه الصفات التي يجب لزومها لأهل التواتر دون ما يغلط قوم من أهل النظر بذكره من
اختلاف الديانات والملل ، وتفرق الأوطان ، وتباعد الديار ، واختلاف الأنساب ، وتغاير
الأسباب ، وأن يكونوا في دار ذلة ، وأن تؤخذ منهم جزية ، إلى غير ذلك مما يذكره من
الأوصاف ؛ لأنه قد يقع العلم بخبر أهل ملة واحدة وبنى أب واحد وأهل بقاع متجاورة
وبلدة واحدة ؛ ويقع العلم بخبرهم ، وإن لم يكونوا في دار ذلة ولم تؤخذ منهم جزية ،
كما وقع لنا العلم بالبلدان وغيرها من الأمور بنقل من ليس في دار ذلة ولا من يعطى الجزية .

باب آخر

[في خبر الواحد]

فإن قال قائل : فما معنى وصفكم للخبر بأنه خبر واحد ؟ قيل له : أما حقيقة هذه
الإضافة في اللغة فإنه خبرٌ واحدٌ وأن الراوى له واحد فقط لا اثنان ولا أكثر من ذلك ؛
غير أن الفقهاء والتكلميين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصّر عن إيجاب العلم بأنه خبرٌ
واحد ؛ وسواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد .

وهذا الخبر لا يُوجب العلم على ما وصفناه أولاً ؛ ولكن يُوجب العمل إن كان ناقله
عدلاً ولم يعارضه ما هو أقوى منه على حد ما نذهب إليه مما ليس هذا موضع ذكره .

باب الكلام في إبطال النص وتصحيح الاختيار

إن سأل سائل فقال : ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال
النص على إمام بعينه ؟ [٦٣ و] قيل له : الدليل على هذا أنه إذا فسّد النصّ صحّ الاختيار ؛

لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين ؛ ومتى فسد أحدهما صح الآخر . والذي يدل على إبطال النص أنه لو نص النبي ، صلى الله عليه ، على إمام بعينه وفرض طاعته على الأمة دون غيره ، وقال لهم : هذا خليفتي والإمام من بعدي ، فاسمعوا له وأطيعوا ، — لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحض من الصحابة أو الجمهور منهم أو بحضرة الواحد والاثنين ومن لا يوجب خبره العلم ؛ فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقاله قولاً ذاتاً فيهم ، وجب أن يُنقل ذلك نقل مثله مما شاع وذاع من نحو الصلوات وفرض الحج والصيام وغيرها من العبادات التي لا اختلاف بين الأمة في أنها مشروعة مفروضة في دين النبي ، صلى الله عليه ، ولا سيما أن كان فرض الإمامة من الفرائض العامة اللازمة لكل أحد في عينه وكان النص من النبي ، صلى الله عليه ، أمراً عظيماً وخطراً جسيماً لا ينكتم مثله ولا يستتر عن الناس علمه ؛ مع العلم بأن الأمة قد نقلت بأسرها تولية النبي ، صلى الله عليه ، الإمرة لزيد بن حارثة ولاسامة بن زيد وعبد الله ابن رواحة وعمرو بن العاص ولأبي موسى الأشعري وعمرو بن حزم وغير هؤلاء من أمرائه وقضاته حتى لم يذهب علمه على أحد أهل العلم والأخبار .

والنص منه على إمام على صفة ما تدعيه الشيعة من التصريح والإظهار أعظم وأخطر من تولية الأمراء والقضاة ، وتوفر الدواعي على نقله أكثر ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، وجب لو كان الأمر على ما قالوه ، أن يغلب نقل النص من الكافة على كتابه وأن يظهر وينقله خلف عن سلف إلى وقتنا هذا نقلاً شائعاً ذاتاً يكون أول نقلته ووسطهم وآخرهم سواء في أنهم جميعاً حجة يجب العلم عند نقلهم . ولو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يعلم ضرورة صدق الشيعة فيما تنقله من النص وألا يوجد لهم مخالف من الأمة يوفي على عددهم ينكر النص ويحجده علمه كما لم يوجد فيها من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة . وفي العلم ببطلان هذا ووجود أنفسنا غير مضطرة به ولا عالمة به وعلنا بأن جمهور الأمة والسواد الأعظم منها ينكر ذلك ويحجده ويبرأ من الدائن به ، ورأينا أكثر القائلين بفضل علي ، عليه السلام ، من الزيدية ومعتزلة البغداديين وغيرهم ينكر النص عليه ويحجده مع تفضيله علياً على غيره ، وزوال الإتهمة عنه في بابه أوضح دليل [٦٣ ظ] على سقوط ما ذهبوا إليه وبطلانه .

فإن قالوا : ولم قلتم إن ما هذه سبيله من النقل يُوجبُ علم الاضطرار ؟ قيل لهم : قد بينا ذلك فيما قبلُ بما يُغنى عن رده . وإذا لم يُنقل خبرُ الشيعة نقلَ مثله مما وقع شائناً دائماً في الأصل ، ولا وجب العلم به كوجوب نظيره مما يعمُ فرضُه والبلوى به ، ولا ارتفعت الشكوك والشبهة فيه كارتفاعها عن نظيره وما جرى مجراه من تأمير النبي ، صلى الله عليه ، لمن أمره ، وعقد القضاء لمن عقده ، بل ما يدعونه فوق هذا الباب ، ولا حصلَ علم ذلك لأكثر الشيعة والزيدية المفضلين لعلي ، عليه السلام ، على غيره من الأئمة والمختصين ، علماً بفضائله ومناقبه ، والمبرّئين من التهمة في بابه عند الفريقين ، ولا وجب علمنا بما قالوه ضرورة ، ولا حصل أيضاً علمه لمن ليس من أهله مع بحثه عنه ممن يخالف الأمة كحصول علم اليهود والنصارى بمقدار فرض صلواتنا وصيامنا عند تلقيهم لنا وسماعهم لأخبارنا ، وجب القضاء على إبطال خبرهم عن النص بأكثر الأدلة الدالة على فساد الأخبار . وهذا بين لمن نصح نفسه ؛ وإن كان الرسول ، صلى الله عليه ، إنما نص عليه النص الذي يدعونه بمخض من الواحد والاثنين ومن يجوز الكذب والسهو عليه ولم يُدع ذلك ويشقه ؛ فلا سبيل إذاً لنا إلى العلم والقطع على أن النبي ، صلى الله عليه ، نص على رجل بعينه وألزم فرض طاعته دون غيره ؛ إذ كان إنما نقل ذلك في الأصل عن الرسول ، صلى الله عليه ، من لا يجب العلم بصدقه ومن يجوز دخول الغلط والسهو عليه ، وكنا نحن وأتم قد اتفقنا على أن أخبار الآحاد لا توجب علم الاضطرار ، وإن كان الآخذون عنهم ممن عددهم كعدد القطر والرمل ، فلم يقارن أيضاً خبر ذلك الواحد عن النبي ، صلى الله عليه ، ما يدل على صدقه ، بأن يخبر الله تعالى عن ذلك الواحد في نص كتابه أنه لا يكذب في شيء من أخباره ، أو يُخبر بذلك الرسول ، صلى الله عليه ، من أمره ، أو تُجمع الأئمة على تلقي خبره بالقبول والمصير إلى العلم بعوجبه والقطع عليه ، ولا كانت العقول دالة على وجوب النص من الله ورسوله على ذلك الرجل بعينه ومقتضية لصدق الخبرين عن النص عليه ، ولا ادعى ذلك الواحد والآحاد على سائر الأمة أو على من لا يجوز عليه فيها الكذب والافتعال والإمساك عن إنكار كذب يدعى عليهم أنهم حضروا نص النبي ، صلى الله عليه ، على من ادعى النص عليه وسميوه كما سمعه . فإذا قد عرّى خبر الواحد عن النص عن كل شيء يدل على [٦٤ و] صدق أخبار الآحاد ؛ فوجب ألا تقطع بذلك ولا نصير إلى علمه بخبر الواحد

وعلى أنه لو كان النص قد رواه واحد وآحاد عن النبي ، صلى الله عليه ، في صدر الأمة
 وادعى مع رِوَايَتِهِمْ حُضُورَهُمْ لَهُ وَسَمَاعَهُمْ ، فالواجب أن يقع لنا العلم ضرورة بأن هذا الأمر
 الخطير والشأن العظيم قد ادعاه ورواه راوٍ في صدر الإسلام ، وأنه قد استشهد عليه وأيده
 بدعواه حُضُورَ القوم له وسَمَاعَهُمْ إِيَّاهُ ؛ لِأَنَّ تَوَفَّرَ الدَّوْعَى عَلَى نَقْلِ ذَلِكَ ، لو كان صحيحاً ،
 أَشَدُّ مِنْ تَوَفَّرِهَا عَلَى نَقْلِ خِلَافِ الْأَنْصَارِ فِي الْإِمَامَةِ وَقَوْلِ قَائِلِهَا : « أَنَا جُذَيْلُهَا الْمُحَكَّمُ »
 وَعُذَيْقُهَا الْمُرَجَّبُ » ، وَيَقِلُّ رِوَايَةُ مَنْ رَوَى قَوْلَ النَّبِيِّ ، صلى الله عليه : « الْأُمَّةُ مِنْ قَرِيشٍ » ،
 وَأَنَّ مُحَمَّدًا ، صلى الله عليه ، رَأَى رَبَّهُ بِغَيْبِ رَأْسِهِ ، وَخِلَافِ مَنْ خَالَفَ فِيهِ ، إِلَى نَفَاطِثِ ذَلِكَ
 مِمَّا رَوَاهُ وَقَالَه الْآحَادُ وَظَهَرَ وَاشْتَهَرَ ظُهُورَ مِثْلِهِ عَلَى مَا جَرَتْ الْعَادَةُ بِمِثْلِ رِوَايَةِ الْآحَادِ فِي
 الصِّدْرِ الْأَوَّلِ لِلنَّصِّ مِنَ النَّبِيِّ ، صلى الله عليه ، عَلَى إِمَامِ بَيْتِهِ لَا يُدَّ أَنْ تَتَلَقَّاهُ الْأُمَّةُ بِالتَّحْبُولِ
 أَوْ بَرْدِهِ بِأَسْرَها أَوْ يُنْكِرَهُ بَعْضُهَا وَيُصَحِّحُهُ الْآخَرُونَ مِنْهَا وَيَقَعُ التَّشَاكُرُ بَيْنَهُمْ فِي ذَلِكَ ؛
 لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَجُوزٍ إِغْقَالُهُ وَقَلَّةُ الْإِحْفَالِ بِهِ وَتَرْكُ الْبَحْثِ وَالتَّأَمُّلِ لِرِوَايَتِهِ وَحَالِ رَاوِيهِ ، بَلْ كَانَ
 يَجِبُ أَنْ نَعْلَمَ ضَرُورَةَ أَنْ هَذَا قَدْ أُدْعِيَ فِي صَدْرِ الْإِسْلَامِ ، وَاسْتُدِّلَّ عَلَيْهِ بِبَعْضِ الْاجْتِاجِ ،
 وَكَيْفَ جَرَى أَمْرُ الْأُمَّةِ فِي قَبُولِهِ أَوْ رَدِّهِ أَوْ الْاِخْتِلَافِ فِيهِ ، وَالْأَيُّ ذَلِكَ وَرُودًا خَاصًّا
 تَفْتَلَهُ الشَّيْعَةُ بَيْنَهُمْ وَتُضِيفُهُ إِلَى عِمَارٍ وَالْمُقَدَّادِ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ وَيَمْنُونَ أَنْفُسَهُمُ الْبَاطِلِ
 فِيهِ ، بَلْ يَجِبُ أَنْ تَعْلَمَهُ الْمَذَرَّةُ فِي خِذْرِهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَمَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ أَيْضًا
 مِنْ أَهْلِ السَّيْرِ ؛ وَكُلُّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى بُطْلَانِ دَعْوَى مَنْ ادَّعَى مِنْهُمْ أَنَّ النَّصَّ نَقَلَهُ وَاحِدٌ
 وَآحَادٌ فِي الْأَصْلِ .

فَإِنْ قَالَ مِنْهُمْ قَائِلٌ : فَاجْعَلُوا خَبَرَ الشَّيْعَةِ عَنِ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ أَخْبَارِ الْآحَادِ الَّتِي تَعْمَلُونَ
 بِهَا فِي الشَّرِيعَةِ ، وَإِنْ لَمْ تَقْطَعُوا عَلَى صَحَّتِهَا ، وَخَبَرَ الشَّيْعَةِ عَنِ النَّصِّ فِيهِ عَمَلٌ مِنَ الْأَعْمَالِ فِي
 الشَّرِيعَةِ ، فَصَيِّرُوا إِلَى الْعَمَلِ بِهِ ! — قِيلَ لَهُ : قَدْ قُلْنَا فِيمَا قَبْلُ إِنَّمَا نَعْمَلُ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ
 إِذَا كَانَتْ عَلَى صِفَاتٍ مَخْصُوصَةٍ وَعَرِيَّتٍ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى فُسَادِهَا أَوْ مَعَارَضَتِهَا وَثَبَّتَتْ عَدَالَتُهَا
 نَقَلَتِهَا ؛ وَهَمْنٌ لَا نَعْرِفُ أَحَدًا قَالَ بِالنَّصِّ عَلَى عَلِيٍّ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ، إِلَّا وَهُوَ يَتَّبِعُ مَنْ أَبِي
 بَكْرٍ وَعَمْرٍ وَسَائِرُ أَهْلِ الشُّورَى سِوَى عَلِيٍّ وَيَشْتُمُّ الصَّحَابَةَ وَيَكْفُرُهُمْ وَيَزْرِي عَلَى أَهْلِهِمْ
 وَيَزْعُمُ أَنَّهُمْ ارْتَدُّوا بَعْدَ الْإِسْلَامِ عَلَى أَعْقَابِهِمْ وَيُضِيفُ إِلَى ذَلِكَ مَذَاهِبَ [٦٤ ظ] أُخَرَّ

نرغب عن ذكرها لئلا يظن قارى كتابنا أنا نقصد الشناعة عليهم دون الاحتجاج على فساد قولهم .

وبعض هذه الأمور تسقط العدالة وتزول الثقة والأمانة ؛ لأن هذا الدين عندهم لا يتم إلا بالولاء والبراء . ومنهم من يرى الشهادة لموافقهِ على خُصْمِهِ ؛ والشرعية إنما أوجبت العمل بخبر الواحد إذا كان عدلاً مَرْضِيّاً ؛ وليس هذه صفة القائلين بالنص ولا صفة الآحاد الذين رَوَوْا لهم ذلك في الأصل ، على دعواهم ؛ لأنهم يزعمون أن راوى هذه الأخبار لهم كان من القائلين بولاية عليٍّ ومن يرى في الصحابة رأيهم ويدين بالبراءة منهم ؛ فلا يجب أن يُقْبَلَ خبرُ هذا السلف ولا يُقْبَلَ الخلفُ لما قد ثبت من إيمان من دانوا بكفاره وعدالة من دانوا بتفسيقه والبراءة منه .

فإن زعموا أن رواية النص في الأصل لم يكونوا ممن يدين بالنص على عليٍّ ، عليه السلام ، قيل لهم : فهم إذاً فساقٌ عندنا وعندكم ؛ فوجه فسقهم عندكم تدينهم بترك ما علموه ورَوَوْه من النص وتوليتهم الظلمة والفساق ؛ ووجه تفسيقهم عندنا رَوَايتهم لما لا أصل له عندهم ولما قد علموا بطلانه وترك العمل به وأوهموا الناس بطلانه ، فلا مُقْتَبَرٌ بخبر من هذه صفته عندنا وعندكم ؛ فهذا هذا .

ولأن هذه الأخبار التي هي أخبار الآحاد التي تدعونها في النص على عليٍّ أخبار قد عارضها إجماع المسلمين في الصدر الأول على إبطالها وترك العمل بها ؛ لأن الأمة كلها اتفادت لأبي بكر وعمر ، رضى الله عنهما ، ودانت بوجوب طاعتها والكون تحت رايتهما ، وفيهم على والعباس وعمار والمقداد وأبو ذرٍّ والزبير بن العوام وكل من ادعى له النص وروى له ؛ وهذا الظاهر المعلوم من حال الصحابة ، رضى الله عنهم ، لا يمكننا ولا أحداً من الشيعة دفعه ؛ ولهذا قالوا : « إِنْ التَّقِيَّةَ دِينُنَا » ؛ ورووا عن ولد عليٍّ أنهم قالوا : « إِنْ التَّقِيَّةَ دِينُنَا وَدِينِ آبَائِنَا » ؛ فلا يجوز أن يعمل بخبر الواحد ونحن نَتَقَيَّنُ ترك روايته له وإظهاره ؛ فوجب ترك العمل على هذه الأخبار لتدليسهم بخلافه وترك من روى النص عليه له وتكذيبه به ؛ لأن الإجماع الظاهر في المعلوم يُتْرَكُ له ما هو أقوى من هذه الأخبار ؛ فوجب أيضاً ترك العمل على هذه الأخبار ، ولو كانت مروية .

على أنا إنما نعمل بخبر الواحد من الشريعة إذا لم يعارضه خبر يصد موجبه ؛ وهذا الخبر الذي ادعته الشيعة ، فقد عارضه خبر البكرية والراوندية وكل من قال بالنص على أبي بكر والنص على العباس ، وروايتهم في ذلك أظهر وأثبت ؛ والعمل في صدر الأمة موافق لرواية النص على أبي بكر ، عليه السلام ؛ فهو إذا أقوى وأثبت ؛ فيجب إذا ترك الأضعف بالأقوى ؛ [٦٥ و] فإن لم نفعل ذلك ، فلا أقل من اعتقاد تعارض هذه الأخبار وتكافئها وتعذر العمل بشيء منها ورجوعنا إلى ما كنا عليه من أن الأصل ألا نص إلى أن يثبت أمر نعود إليه ، وأنى لأحد بذلك ، وكل ما يستدل به على بطلان الخبر الواحد موجود في هذه الرواية ! وفي بعض هذه الجملة كفاية في إبطال النص ؛ وإذا بطل النص ، ثبت الاختيار ثبوتاً لا يمكن دفعه وإنكاره .

فإن قال من الشيعة المنكرين صريح النص على علي ، عليه السلام ، : ما أنكرتم أن يكون النبي ، صلى الله عليه ، قد نص على علي ، رضي الله عنه ، بقوله : « من كنت مولاه فعلي مولاه » ؟ لأن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قرّرهم على وجوب طاعته وأنه أولى بهم من أنفسهم ، ثم قال بعد قوله لهم : « ألسنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ » : « فمن كنت مولاه فعلي مولاه » ؛ فأوجب لعلي من وجوب الطاعة والانقياد له وأنه أولى بهم ما أوجبه لنفسه ، يقال لهم : لا يجب ما قلتم ؛ لأن ما أثبتته لنفسه من كونه أولى بهم ليس هو من معنى ما أوجبه لعلي بسبيل ؛ لأنه قال : « من كنت مولاه فعلي مولاه » ؛ فأوجب الموالاة لنفسه ولعلي وأوجب لنفسه كونه أولى بهم منهم بأنفسهم ؛ وليس معنى أولى من معنى مولى في شيء ؛ لأن قوله « مولى » يحتمل في اللغة وجوهاً ليس فيها معنى أولى ؛ فلا يجب إذا عقب كلام بكلام ليس من معناه أن يكون معناها واحداً . ألا ترون أنه لو قال : ألسنت نبيكم والمخير لكم بالوحي عن ربكم وناسخ شرائع من كان قبلكم ؟ ثم قال : فمن كنت مولاه ، فعلي مولاه ، لم يوجب ذلك أن يكون قد أثبت لعلي من النبوة وتلقى الوحي ونسخ الشرائع على لسانه ما أوجبه في أول الكلام لنفسه ، ولا أمر باعتقاد ذلك فيه من حيث ثبت أنه ليس معنى نبي معنى مولى ؛ فكذلك إذا ثبت أنه ليس معنى مولى معنى مولى ، لم يجب أن تكون قد أثبت لعلي ما أثبتته لنفسه ؛ وإما دخلت عليهم الشبهة من

حيث ظنوا أن معنى مولى معنى أولى وأحق ؛ وليس الأمر كذلك .
فإن قالوا : ولم أنكرتم أن يكون معنى مَوَلَى معنى أَوَّلَى ؟ قيل لم ؛ لأن هذا الذي
تدعونه لغة ولا يجوز ثبوته إلا بتوقيف من أهلها عليه بنقلٍ يُوجبُ العلمَ مثله وينقطع العذرُ
به ؛ ومتى لم نجد ذلك في اللغة كما ادعيتُم ، بطل ما قلتموه ؛ كما أنه إذا لم يكن معنى مَوَلَى
معنى نبي ، لم يجب إثبات النبوة لعلِّ بمثل هذا الكلام . فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون
معنى قوله « مولى » معنى أولى في اللغة ؟ بدلالة قوله تعالى : « مَاوِيَكُمْ النَّارُ مِنَ
مَوَالِيكُمْ » ^(١) يريد أولى بكم وبدلالة قول النبي ، صلى الله عليه : « أَيْمًا امْرَأَةٌ نَكَحَتْ
بَغِيرَ إِذْنِ وَلِيِّهَا ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ » [٦٥ ظ] يريد بغير إذن مولاها للملك لأمرها وبدلالة
قول الأخطل :

فَأَصْبَحَتْ مَوْلَاهَا مِنَ النَّاسِ كُلِّهِمْ وَأُخْرَى قُرَيْشٍ أَنْ تَهَابَ وَتُحَمَّدًا
يقول أَصْبَحَتْ وَلِيِّهَا ، فجعل مولاها بمعنى وليها ؟ — يقال لم ؛ ليس فيما ذكرتموه
ما يدل على أن معنى مولى معنى أولى ؛ لأن قوله : « مولى مولى » المراد به مكانهم وقرارهم ؛
وكذلك فسرهُ الناس ؛ وأما قوله : « بغير إذن وليها » فليس وَلِيِّهَا من مولاها في شيء ؛ لأن
أبا المرأة وأخوتها وبنى عمها وأولياؤها ، وليسوا بعوال لها ، وإن كان وَلِيُّ الْأُمَّةِ مولى لها ؛
لأنه لم يكن مَوَلَى لها من حيث كان وَلِيِّهَا ؛ لأن من ذكرناه وَلِيُّ وَلِيٍّ وليس بمَوَلَى . وقول
الأخطل : « فَأَصْبَحَتْ مَوْلَاهَا » ، إنما أراد ناصرها والخاص بها ؛ لأن للمولى يكون بمعنى
الناصر ؛ وكان عبد الملك بن مروان إذ ذاك أَقْدَرَ على نصرها وأشدّها تمكنا من ذلك ؛
فلهذا قال : « وَأُخْرَى قُرَيْشٍ أَنْ تَهَابَ وَتُحَمَّدًا » أى : إنك أَقْدَرُهَا على إعزاز ونصرة
وإجلال وإهابة . وإذا كان ذلك كذلك ، بطل ما قلتم .

وعلى أنه لو ثبت أن معنى مولاة معنى أولى ، وإن كان محتملا لوجه آخر ، لم يجب
أن يكون المراد بقوله : « فمن كنت مولاة ، فعلى مولاة » : من كنت أولى به ، وإن نسق
بعض الكلام على بعض وكان ظاهره يقتضى ذلك لدليل صرّقه عما يقتضيه وهو أن الأمة
مجمعة على أن النبي ، صلى الله عليه ، أوجب ما أوجبه بقوله : « مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ »
في وقت وقوع هذا القول في طول أيام حياة النبي ، صلى الله عليه ؛ فلو كان إنما أثبت له

له الولاية عليهم ، وجعله أولى بهم ، وألزمهم طاعته والانقياد لأوامره ، لَوْجَبَ أَنْ يَكُونَ قد أثبتته إماماً وأوجب الطاعة له آمراً وناهياً فيهم مع وجوده سائر مدته ، صلى الله عليه ؛ فلما أجمعت الأمة على فساد ذلك وإخراج قائله من الدين ، ثبت أنه لم يُرد به : « قَتَنُ كُنْتُ مَوْلَاهُ » : مَنْ كُنْتُ أَوْلَى بِهِ ؛ ولم يرد بقوله ، فعلى مولا ، أنه أولى به .

وبدل على ذلك أيضاً ويؤكد كده ما يروونه من قول عمر : « أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن » ؛ فأخبر أنه قد ثبت كونه مولى له ولكل مؤمن ؛ فلم ينكر ذلك النبي ، صلى الله عليه ، فدل أنه قد أثبت له في ذلك الوقت ما أثبتته لنفسه ؛ وليس هو الولاية عليهم ولزوم طاعتهم له ؛ فهذه دلالة تصرف الكلام عن مقتضاه لو كان معنى مولى معنى أولى ، وكان نسق الكلام يقتضى ذلك ، فسقط ما تعلقوا به .

فإن قالوا : فما معنى مولى عندكم ؟ وما الذى أثبتته النبي ، صلى الله عليه ، بهذا الكلام لمى وقصد به ؟ قيل لم : أما معنى مولى [٦٦ و] فإنه يتصرف على وجوه : فمنها المولى بمعنى الناصر ، ومنها المولى بمعنى ابن العم ، ومنها المولى بمعنى الموالى المحب ، ومنها المولى بمعنى المكان والقرار ، ومنها المولى بمعنى المعتق المالك للولاء ، ومنها المولى بمعنى المعتق الذى ملك ولاؤه ، ومنها المولى بمعنى الجار ، ومنها المولى بمعنى الصهر ، ومنها المولى بمعنى الحلف ؛ فهذا جميع ما يحتمله قوله مولى . وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى إمام واجب الطاعة . قال الله تعالى فى المولى بمعنى الناصر : وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ ^(١) يعنى ناصره ؛ وقال الأخطل :

فَأَصْبَحْتَ مَوْلَاهَا مِنَ النَّاسِ كُلِّهِمْ وَأُخْرَى قُرَيْشٍ أَنْ نَهَابَ وَتُحَمَّدًا
أَيُّ فَاصْبَحْتَ نَاصِرَهَا وَحَامِي ذِمَارِهَا . وأما المولى بمعنى ابن العم فشهور . قال الله تعالى :
« وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي » ^(٢) يعنى بنى العم ؛ وقال الفضل بن العباس بن عتبة
ابن أبى لهب يخاطب بنى أمية :

مَهْلًا بَنِي عَمَّنَا مَهْلًا مَوَالِينَا لَا تُنَبِّتُوا بَيْنَنَا مَا كَانَ مَذْفُونًا
لَا تَخَسِبُوا أَنْ تَهِينُونَا وَنُكْرِمَكُمْ وَأَنْ نَكْفِيَ الْأَذَى عَنْكُمْ وَتُوْذُونَا
اللَّهُ يَغْلِبُ أَنَا لَا نُحِبُّكُمْ وَلَا نَلُومُكُمْ إِلَّا تُحِبُّونَا

وأما المولى بمعنى الْمُعْتَقِ والمُعْتَقِ ، فَيُظْهِرُ مِنْ أَنْ يَكْشِفَ ؛ يُقَالُ : فلان مولى فلان
يعنى مُعْتَقَهُ وَمَالِكَ وَلَائِهِ ، وفلان مولى لفلان يراد به مُعْتَقٌ لَهُ . وأما المولى بمعنى الموالى
لِلْمُحِبِّ فظاهر فى اللغة ؛ يقال فلان مولى فلان أى مُحِبٌّ لَهُ وَوَلِيٌّ لَهُ ؛ وقد رُوِيَ فى قول
النبي ، صلى الله عليه : « مُزَيْنَةُ وَجْهِيَّةٌ وَأَسْلَمٌ وَغِفَارٌ مَوَالِىَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ » أى مُحِبُّونَ
مُؤَالُونَ لَهُمَا . وأما المولى بمعنى الجار فمُعْرُوفٌ فى اللغة ؛ قال مِرْبَعُ بْنُ دَعْدَعَةَ ، وكان جاور
كُتَيْبَ بْنِ يَرْبُوعَ فَأَحْسَنُوا جُورَهُ :

جَزَى اللَّهُ خَيْرًا وَالْجَزَاءُ بِكَفِّهِ كُتَيْبَ بْنَ يَرْبُوعٍ وَزَادَهُمْ تَحَدَا
هُمْ خَلَطُونَا بِالنُّفُوسِ وَأَلْجَمُوا إِلَى نَصْرِ مَوَالِهِمْ مُسَوِّمَةً جُرَدَا
أى إلى نصر جارهم . وأما المولى بمعنى الصَّهْرِ فمُعْرُوفٌ أَيْضًا ؛ قال أَبُو الْخِتَارِ يَزِيدُ بْنُ
قَيْسٍ الْكَلَابِجِيُّ فى ظُلَامَتِهِ إِلَى عَمْرِى أُمَرَاتِهِ :

فَلَا تَنْسِينَ النَّافِعِينَ كِلَيْهِمَا وَهَذَا الَّذِى فى الشُّوقِ مَوْلى بَنِي بَذْرِ
وكان الرجل صَهْرًا لِبْنِي بَذْرِ . وأما المولى بمعنى الحليف فمذكور أَيْضًا ؛ قال بعض
الشعراء :

[٦٦ ظ] مَوَالِىَ حِلْفٍ لَا مَوَالِىَ قَرَابَةٍ وَلَكِنْ قَطِينًا يَعْصِرُونَ الصَّنَوْبَرَا
فأما ما قصد به النبي ، صلى الله عليه ، بقوله : « مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ ، فعلى مولاه » ،
فإنه يحتمل أمرين ، أحدهما : مَنْ كُنْتُ نَاصِرَهُ عَلَى دِينِهِ وَحَامِيًا عَنْهُ بِظَاهِرِهِ وَبَاطِنِ
وَسْرِي وَعِلَانِيَتِي ، فعلى نَاصِرِهِ عَلَى هَذَا السَّبِيلِ ؛ فتكون فائدة ذلك الإخبار عن أن باطن
على وظاهره فى نصرته الدين والمؤمنين سَوَاءً وَالْقَطْعُ عَلَى سِرِّيَّتِهِ وَعَلَوُ رُتْبَتِهِ ؛ وليس
يُعْتَقَدُ ذَلِكَ فى كل ناصر للمؤمنين بظاهره ؛ لأنه قد ينصر الناصر بظاهره طَلَبَ النِّفَاقِ
وَالسَّعَةِ وَابْتِغَاءَ الرِّفْدِ وَمَتَاعِ الدُّنْيَا ؛ فإذا أخبر النبي ، صلى الله عليه ، أن نصرته بعض
المؤمنين فى الدين والمسلمين كُنُصْرَتِهِ هُوَ ، صلى الله عليه ، قُطِعَ عَلَى طَهَارَةِ سِرِّيَّتِهِ
وَسَلَامَةِ بَاطِنِهِ ؛ وهذه فضيلة عظيمة . وَيُحْتَمَلُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ : « فَمَنْ كُنْتُ
مَوْلَاهُ فعلى مولاه » ، أى مَنْ كُنْتُ مُحِبُّوبًا عِنْدَهُ وَوَلِيًّا لَهُ عَلَى ظَاهِرِهِ وَبَاطِنِ ، فعلى
مولاه ، أى ، إِنَّ وِلَاةَهُ وَمُحِبَّتَهُ مِنْ ظَاهِرِهِ وَبَاطِنِهِ وَاجِبٌ ، كما أن وِلَاةً وَمُحِبَّتِي عَلَى هَذَا

السبيل واجب ، فيكون قد أوجب موالاته على ظاهره و باطنه ؛ ولسنا نوالى كل من ظهر منه الإيمان على هذه السبيل ، بل إنما نوالهم في الظاهر دون الباطن .

فإن قيل : فما وجه تخصيصه بهذا القول وقد كان عندكم في الصحابة خلق عظيم ظاهرهم كباطنهم ؟ قيل له : يَحْتَمِلُ أن يكون بَلْفَه ، صلى الله عليه ، قَدْحُ قَادِحٍ فيه أو ثَلْبُ ثَالِبٍ أو أُخْبِرَ أن قومًا من أهل النفاق والشُّرَاقِ سيطعون عليه ويزعمون أنه فارق الدين وحَكَمَ في أمر الله تعالى الآدميين وَيُسْتَقِطُونَ بذلك وَلَايَتَهُ ويزيلون ولاءه فقال ذلك فيه لينفي ذلك عنه في وقته وبعده ؛ لأن الله تعالى لو علم أن عليًا سيفارق الدين بالتحكيم أو غيره على ما قُرِفَ به ، لم يَأْمُرْ نَبِيَّهٖ أن يأمر الناس باعتقاد ولايته ومحبته على ظاهره وباطنه والقطع على طهارته ، وهو يعلم أنه يحتم عمله بمفارقة الدين ؛ لأن من هذه سبيله في معلوم الله تعالى ، فإنه لم يكن قط ولياً لله ولا ممن يستحق الولاية والمحبة . وفي أمر رسول الله ، صلى الله عليه ، بموالاة علي على ظاهره وباطنه دليل على سقوط ما قَرَفَهُ أهل النفاق والضلال به .

فإن قالوا : فإذا كان هذا هو الذي أراده ، فلم لم يقل : عَلِيٌّ مؤمن الظاهر والباطن نَقَى السرية وخَاتَمَ لِعَمَلِهِ بالبر والطاعة ، فَيُزِيلُ الإِشْكَالَ ؟ قيل لهم : ليس لنا الاعتراض على النبي ، صلى الله عليه ، في تَخْيِيرِ الألفاظ ؛ ولعله أوحى إليه أن إذاعة [٦٧ و] هذا الكلام وجمع الناس له وتقديم التقرير لوجوب طاعته لُطْفٌ لِعَلِيٍّ ، عليه السلام ، وأنه أجمع للقلوب على محبته وموالاته ؛ فلا سؤال علينا في ذلك .

ثم يقال لهم : فلو كان الرسول ، صلى الله عليه ، إنما أراد بهذا القول النص عليه ، فلم لم يقل : هذا إمامكم بعدى الواجبة طاعته ، فاسمعوا له وأطيعوا ، فَيُزِيلُ الوَهْمَ والإِشْكَالَ ؟ فكل شيء أجابوا به ، فهو جواب لهم فيما سألوا عنه .

دليل آخر

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون النبي ، صلى الله عليه ، نَصَّ على عَلِيٍّ ، عليه السلام ، بقوله : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى ؛ إلا أنه لا نبي بعدي » ؟ قيل لهم : لا يجب ذلك ؛ لأن معنى ذلك أني أَسْتَخْلِفُكَ على أهلي وعلى المدينة إذا تَوَجَّهْتُ إلى هذه الغزوة ؛ لأنه إنما قال ذلك في غزاة تَبُوكَ لما خَلَفَهُ بالمدينة وماج أهل النفاق وأكثروا وقالوا : قد

أَبْغَضَ عَلِيًّا وَقَلَاهُ ؛ وقال سعد بن أبي وقاص وهو العمدة في رواية هذا الحديث : فلحق علي بالنبي ، صلى الله عليه ، فقال : يا رسول الله ، أَتَتَرَكُنِي مع الأخلاف ؟ فقال : أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي ؟ أي ، إني لم أُخَلِّفْكُ مُبْغِضًا وَلَا قَلِيًّا كما أن موسى لم يخلف أخاه هارون في بني إسرائيل لَمَّا تَوَجَّه لِكَلَامِ رَبِّهِ مُبْغِضًا وَلَا قَلِيًّا .

ومما يدل على أن هذا المعنى هو الذي قصده بقوله ، صلى الله عليه ، عَلِمْنَا أَنَّهُ كَانَ هَارُونَ مِنْ مُوسَى مَنَازِلَ مِنْهَا : أَنَّهُ كَانَ أَخَاهُ ، وَمِنْهَا أَنَّهُ كَانَ شَرِيكَاهُ فِي النَّبُوَّةِ ، وَمِنْهَا أَنَّهُ خَلَفَهُ فِي قَوْمِهِ لَمَّا تَوَجَّه لِكَلَامِ رَبِّهِ ؛ وَلَيْسَ مِنْهَا أَنَّهُ خَلَفَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ ؛ لِأَنَّ هَارُونَ مَاتَ قَبْلَ مُوسَى بِسِنِينَ كَثِيرَةٍ ؛ وَإِنَّمَا خَلَفَ مُوسَى بَعْدَ مَوْتِهِ يُوشَعَ بْنِ نُونٍ ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، إِنَّمَا عَنِ بَقُولِهِ : « أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى » أَيِ ، إِنَّكَ أَخِي لِأَبِي وَأُمِّي ، وَلَا أَنَّكَ تَخْلُفُنِي بَعْدَ مَوْتِي ؛ لِأَنَّ هَذِهِ مَنْزِلَةٌ لَمْ تَكُنْ لِهَارُونَ مِنْ مُوسَى ؛ فَتَبَيَّنَ أَنَّهُ إِنَّمَا أَرَادَ : أَنَّكَ خَلِيفَتِي عَلَى أَهْلِ وَعَلَى الْمَدِينَةِ عِنْدَ تَوَجُّعِي إِلَى هَذِهِ الْغُرُوزَةِ ، كَمَا خَلَفَ مُوسَى أَخُوهُ هَارُونَ فِي قَوْمِهِ عِنْدَ تَوَجُّعِهِ لِكَلَامِ رَبِّهِ .

فَإِنْ قَالُوا : فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ : « إِلَّا إِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي » ؟ وَكَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ : أَمَا تَرْضَى أَنْ تَخْلُفَنِي فِي قَوْمِي وَفِي أَيَّامِ حَيَاتِي إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي ؟ قِيلَ لَهُمْ : لَمْ يَرِدْ بِقَوْلِهِ « بَعْدِي » بَعْدَ وَفَاتِي ، وَإِنَّمَا أَرَادَ لَا نَبُوَّةَ بَعْدَ نُبُوَّتِي وَلَا مَعِيَ وَلَا بَعْدِي ؛ وَهَذَا كَمَا يَقُولُ الْقَائِلُ : لَا نَاصِرَ لَكَ بَعْدَ فُلَانٍ ، وَلَا بَيَّانَ لَكَ بَعْدَ هَذَا الْكَلَامِ ؛ يَرِيدُ أَنَّهُ لَا نُصْرَةَ لَكَ بَعْدَ نُصْرَةِ فُلَانٍ لَا فِي حَيَاتِهِ وَلَا بَعْدَ مَوْتِهِ ؛ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُمْ : لَا بَيَّانَ لَهُمْ بَعْدَ هَذَا الْكَلَامِ ، يَرِيدُ لَا بَيَانَ مَعَهُ [٦٧ ظ] يَزِيدُ عَلَيْهِ وَلَا بَعْدَهُ . فَإِنْ قَالُوا : سَحَلُ الْكَلَامِ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ يَجْعَلُهُ مَجَازًا ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ : « لَا نَبِيَّ بَعْدِي » يَقْتَضِي بَعْدَ عَيْنِهِ ، وَأَنْتُمْ تَقُولُونَ : بَعْدَ نُبُوَّتِهِ ، وَنُبُوَّتُهُ غَيْرُهُ ، — قِيلَ لَهُمْ : هَذَا هُوَ مَفْهُومُ الْكَلَامِ الَّذِي هُوَ أَوْلَى بِهِ مِنْ مَعْنَاهُ ؛ فَهُوَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، حَقِيقَةً ؛ فَالْمَقُولُ مِنْهُ أَوْلَى بِهِ مِنْ سَحْلِهِ عَلَى مَا لَيْسَ مِنْ مَفْهُومِهِ . ثُمَّ يُقَالُ لَهُمْ : وَأَنْتُمْ أَيْضًا قَدْ تَرَكْتُمُ الظَّاهِرَ وَحَمَلْتُمُ الْكَلَامَ عَلَى الْمَجَازِ ؛ لِأَنَّكُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّهُ أَرَادَ بِقَوْلِهِ : « لَا نَبِيَّ بَعْدِي » أَيِ ، بَعْدَ مَوْتِي ؛ وَمَوْتَ النَّبِيِّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، غَيْرُهُ ؛ كَمَا أَنَّ حَرَكَتَهُ وَسُكُونَهُ وَلَوْنَهُ غَيْرُهُ ؛ وَأَنْتُمْ بِمَنْزِلَةِ مَنْ قَالَ : لَا نَبِيَّ بَعْدَ حَرَكَتِي وَصِفَةِ مَنْ صَفَاتِي : وَكَذَلِكَ

تجوز في الكلام . وإذا كان لا بد من ترك الظاهر ، فتركه إلى المعقول من معناه من استعمال أهل اللغة أولى .

فإن قالوا : فإذا زعمتم أن النبي ، صلى الله عليه ، أراد بهذا القول استخلافه على أهل المدينة ، فهو على ولايته إلى أن يصرفه النبي ، صلى الله عليه ؛ وما روى أحدٌ صرفه ، — قيل لم : هذا من التعاليل ؛ لأن تولى النبي ، صلى الله عليه ، للأمور والإنفاذ لها والاستبداد بالنظر فيها عند رجوعه إلى المدينة صرفٌ له ؛ مع أنه ليس في الأمة من يقول : إن النظر والحكم والتولية كان لعلي ، عليه السلام ، في المدينة عند عود النبي ، صلى الله عليه ، إليها من هذه الغزوة ؛ فلا مُتَعَلِّقٌ لأحد في هذا .

ثم يقال لم : فقد كان رسول الله ، صلى الله عليه ، ولي في أيام حياته عدّة من الولاية على المومنين والبلدان والأطراف ، وولى قضاة وحكاماً منهم أبو بكر الصديق فإنه ولّاه المومنين وإقامة الحجّ سنة تسع من الهجرة ، وولى عمر صدقات قريش ، وولى زيد بن حارثة وولى أسامة بن زيد عند موته الجيش الذي أنفذه أبو بكر إلى الشام ، وولى عمرو بن العاص وأبا عبيدة بن الجراح في غزوة ذات السلاسل ، وولى خالد بن الوليد ، وولى معاذاً على اليمن ، وولى أبا موسى الأشعري ، وولى عمرو بن حزم ؛ فيجب أن يكون هؤلاء على ولاياتهم وإمرتهم وحكمهم وقضائهم ، لأنه لم يرد عن النبي ، صلى الله عليه ، صرفٌ واحد منهم ؛ فإن مروا على هذا ، قيل لم : فيجب أن تقولوا : ليس لعلي ، عليه السلام ، ولاية على أحد من هؤلاء ؛ وهذا خلاف دينكم ؛ وإن أبوه وقالوا : لم تكن هذه الولايات مؤبّدة من النبي ، صلى الله عليه ، وأنها منقطعة بموته ، وأن النبي ، صلى الله عليه ، تولى هذه الأحكام بنفسه بعد توليته لمن ولّاه ، — قيل لم مثل ذلك في تأميره علياً على المدينة .

دليل آخر

فإن قالوا : ما أنكرتم أن [٦٨ و] يكون النبي ، صلى الله عليه ، قد نص على علي بقوله : « أنت أخي وخليفتي في أهلي وقاضي ديني ومنجز عداي » ؟ قيل لم : ليس في هذا أيضاً ، لو ثبت ، نص على إمامته ؛ لأنه إذا أراد بقوله « أخي » التّغْظِيمَ ، لم يكن هذا عهداً في الإمامة ولا من النص على ولايته في شيء ؛ وإن كان ذلك خبراً له عن فضله وعظيم

مَحَلَّه مِنْهُ وَأَمَاتَهُ فِي نَفْسِهِ ، وَهُوَ أَيْضًا خَلِيفَتُهُ عَلَى أَهْلِهِ وَهُمْ فَاطِمَةُ وَوَلَدُهَا ، عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ؛ وَقَوْلُهُ : « وَقَاضَى دِينِي » مُتَوَجِّهٌ إِلَى أَنَّهُ أَمَرَهُ بِقَضَاءِ دِينِهِ أَوْ كَانَ قَدْ قَضَى عَنْهُ قَبْلَ هَذَا الْقَوْلِ ؛ وَلَيْسَ هَذَا مِنْ قَوْلِهِ « أَنْتَ الْإِمَامُ بَعْدِي » فِي شَيْءٍ ؛ وَلِهَذَا مَالُو قَالَ خَلِيفَةُ الْأُمَّةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ : « زَيْدٌ هَذَا أَخِي وَخَلِيفَتِي فِي أَهْلِ وَقَاضَى دِينِي » لَمْ يَكُنْ هَذَا عَهْدًا إِلَيْهِ فِي الْإِمَامَةِ وَلَا مِنَ النَّصِّ عَلَى وَلَايَتِهِ فِي شَيْءٍ ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ خَبْرًا عَنْ فَضْلِهِ عِنْدَهُ وَعَظِيمِ مَحَلِّهِ مِنْهُ وَأَمَاتِهِ وَثِقَتِهِ ؛ فَلَا مُتَعَلِّقَ أَيْضًا فِي هَذَا الْقَوْلِ .

ثُمَّ يُقَالُ لَهُمْ : فَيَجِبُ أَنْ تُثَبِّتُوا النَّصَّ عَلَى أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، بِمِثْلِ هَذَا الْقَوْلِ ؛ لِأَنَّهُ قَدْ رَوَى مُسْلِمٌ بْنُ أَبِرَاهِيمَ عَنْ قَزَعَةَ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، قَالَ : « أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ مَنِي بِنَزَلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى » ؛ فَيَجِبُ النَّصُّ عَلَيْهِمَا بِهَذَا الْقَوْلِ . فَإِنْ قَالُوا : هَذَا مِنْ أَخْبَارِ الْآحَادِ الَّتِي لَا نَعْلَمُهَا ضَرُورَةً وَلَا بَدِيلًا ، قِيلَ : إِنْ جَازَتْ لَهُمْ هَذِهِ الدَّعْوَى ، جَازَ لَخَصْمِكُمْ أَنْ يَزْعُمَ أَنَّ جَمِيعَ مَا رَوَيْتُمُوهُ وَتَعَلَّقْتُمْ بِهِ فِي النَّصِّ وَالتَّفْضِيلِ مِنْ أَخْبَارِ الْآحَادِ الَّتِي لَا نَعْلَمُهَا ضَرُورَةً وَلَا بَدِيلًا ، فَلَمْ يَلْزَمْ الْقَوْلُ بِهَا ؛ وَلَا جَوَابُ لَهُمْ عَنْ ذَلِكَ .

ثُمَّ يُقَالُ لَهُمْ : كَيْفَ لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ جَمِيعَ مَا رَوَيْتُمُوهُ لَيْسَ بِنَصِّ عَلَى عَلِيٍّ وَلَا عَهْدًا إِلَيْهِ بِتَرْكِ عَلِيٍّ الْمُطَالَبَةِ بِذَلِكَ وَالْإِحْتِجَاجَ بِهِ فِي السَّقِيفَةِ وَعَلَى أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَمُعَاوِيَةَ وَفِي كُلِّ مَقَامٍ كَانَ يَسُوعُ ذِكْرُهُ وَالْإِحْتِجَاجَ بِهِ وَعُدُولُهُ إِلَى أَنْ يَقُولَ بِالْبَصْرَةِ : « بَايَعَانِي بِالْمَدِينَةِ وَخَلَعَانِي بِالْعِرَاقِ » ؟ وَتَعْلَمُونَ أَنَّ مَا ظَهَرَ مِنْهُ مِنَ الْإِنْقِيَادِ لِأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ ، وَالْأَخْذَ لِفَتْنَتِهِمْ ، وَالْوَطْءَ لِلْحَنْفِيَّةِ مِنْ سَيْبِهِمْ ، وَتَرْوِيحَهُ ابْنَتَهُ مِنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ، وَإِقَامَتَهُ حَدًّا بِحَضْرَةِ عُثْمَانَ ، وَقِتَالَهُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ ، وَمَا كَانَ مِنْ ثَنَائِهِ عَلَيْهِمَا ، وَقَوْلِهِ فِي عُمَرَ : وَاللَّهِ مَا أَحَدٌ أَتَى اللَّهَ بِصَحِيفَتِهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ هَذَا الْمُسَجَّى » ، وَقَوْلِهِ فِي رَوَايَةِ سُوَيْدِ بْنِ غَفَلَةَ وَالْجَمِّ الْغَفِيرِ مِنْ أَصْحَابِهِ : « أَلَا إِنَّ خَيْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا أَبُو بَكْرٍ ، ثُمَّ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ عُمَرُ ، ثُمَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِالْخَيْرِ حَيْثُ هُوَ » ، وَرِوَايَتِهِ عَنِ النَّبِيِّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، أَنَّهُ قَالَ لَهَا : « هَذَانِ سَيِّدَا كَهُولِ أَهْلِ الْجَنَّةِ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ إِلَّا النَّبِيِّينَ [٦٨ ظ] وَالْمُرْسَلِينَ » . وَقَوْلُهُ : « مَا خَدَثَنِي أَحَدٌ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، إِلَّا أَخْلَفْتُهُ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ ؛ وَخَدَثَنِي أَبُو بَكْرٍ وَصَدَّقَ أَبُو بَكْرٍ » فِي نِظَائِرِ هَذِهِ الْأَقَاوِيلِ الْمَشْهُورَةِ عَنْهُ فِي مَدْحِهِمْ

وتقرّضهم ، وحسن الثناء عليهم ؛ وأنه راض بإمامتهم ، وأنه لو كان الرسول ، صلى الله عليه ، قد نص عليه وقطع العذر في بابه ، لم يجوز أنه يقول فيمن غصبه وجحدته حقه هذه الأقاويل وتكون أفعاله معهم واقتداؤه بهم ما ذكرنا ؛ فكيف تركم هذا الظاهر المعلوم من قوله وفعله إلى تعليل النفوس وشهواتها وتسويقها للأمانى ؟ فإن قالوا : كل هذا الذى ظهر منه على سبيل التقية والإرهاب والخوف منهم ، قيل لهم : وما الحجة في ذلك مع ما فيه من القبح وسوء القول في أمير المؤمنين ؟ فلا يجدون في ذلك مُتَعَلِّقًا .

ثم يقال لهم : كيف لم تستدلوا على إثبات النص لأبي بكر ، رضى الله عنه ، بقوله ، صلى الله عليه : « يَتُومُّ النَّاسُ أَبُو بَكْرٍ » ، وقوله : « يَا أَبَى اللَّهِ وَرَسُولَهُ وَالْمُسْلِمُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ » ، وقوله لعائشة : « إِنَّكَ نَّ صَوَاحِبَاتِ يُونُسَ ، يَا أَبَى اللَّهِ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ » ، وقوله : « اقْتَدُوا بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ » ، وقوله : « لَا يَنْبَغِي لِقَوْمٍ يَكُونُ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ أَنْ يَتَقَدَّمَ مِنْ غَيْرِهِ » ، وقوله : « إِيْتُونِي بِدَوَاةٍ وَكِتِفٍ أَكْتُبُ لِأَبَى بَكْرٍ كِتَابًا لَا يَخْتَلِفُ عَلَيْهِ اثْنَانِ » ، وقوله صلى الله عليه : « أَتَمَّا مِنَ الدِّينِ بِمَنْزِلَةِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ مِنَ الرَّأْسِ » ، وقوله : « لَوْ كُنْتُ مُتَخَذًا خَلِيلًا ، لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا ؛ وَلَكِنْ صَاحِبَكُمْ خَلِيلَ الرَّحْمَنِ » ، وقوله : « إِنْ تَوَلَّوْهَا أَبَا بَكْرٍ تَجِدُوهُ ضَعِيفًا فِي بَدَنِهِ قَوِيًّا فِي أَمْرِ اللَّهِ ؛ وَإِنْ تَوَلَّوْهَا عُمرَ تَجِدُوهُ قَوِيًّا فِي بَدَنِهِ قَوِيًّا فِي أَمْرِ اللَّهِ ؛ وَإِنْ تَوَلَّوْهَا عَلِيًّا تَجِدُوهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا » ؛ وعلموا بهذه البنية والترتيب أنه قصد التنبيه على النص عليه ، وقوله : « الْخِلَافَةُ بَعْدِي إِلَى ثَلَاثِينَ » ، وقوله : « إِنْ يُطِيعُ النَّاسُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ رَشَدُوا . وَرَشَدَتْ أُمَّتُهُمْ ؛ وَإِنْ يَعَصُوهُمَا غَوَوْا وَغَوَتْ أُمَّتُهُمْ » ، وقوله : « خَيْرُ أُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ » ، وقوله : « مَنْ أَفْضَلُ مِنْ أَبِي بَكْرٍ ؟ زَوْجَنِي ابْنَتُهُ وَجَهَزَنِي بِمَالِهِ وَجَاهَدَ مَعِيَ سَاعَةَ الْخَوْفِ » ، وقوله في عمر : « لَوْ كَانَ بَعْدِي نَبِيٌّ لَكَانَ عُمَرُ » ، و « لَوْ لَمْ أُبْعَثْ فِيكُمْ لُبِثْتُ عُمَرُ » ، و « إِنْ اللَّهُ ضَرَبَ بِالْحَقِّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ يَقُولُ الْحَقُّ وَإِنْ كَانَ مَرَأً » ، و « إِنْ مِنْكُمْ لِحَدَّثَيْنِ وَمُكَلِّمَيْنِ وَإِنْ عُمَرُ مِنْهُمْ » ، في نظائر هذه الأخبار والفضائل التي يطول تتبعها ؛ فكيف لم تقولوا بالنص عليهما ؟

فإن قالوا : كل هذه الأخبار آحاد غير ثابتة ، قيل لهم : فما الذى يمنع خصومكم على هذه الدعوى في أخباركم ؟ فلا يجدون فصلا .

ثم يقال لهم : فكأنكم قد [٦٩ و] غرتم على إنكار جميع ما نرويه لكم وتكذيبه ومطالبتنا بالإقرار والإذعان لجميع ما تروونه ؛ وكأنكم إنما تقولون لنا : سَلُّوا لنا مَذْهَبَنَا واتركوا الظاهرَ المعلومَ من قول النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في أبي بكر وعمر وقول عليّ فيهما ؛ واحملوا ذلك على التقيّة منه ! وهذا من حديث النفوس ومالا سبيل لكم إلى المصير إليه .

باب الكلام في حكم الاختيار

فإن قالوا : فإذا فسد النص على إمام بعينه ، فكيف طريق إثبات الإمامة ، وبماذا يصير الإمام إماماً ؟ قيل لهم : إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤمنين على هذا الشأن ؛ لأنه ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار ؛ وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه .

باب القول في العدد الذي تنعقد به الإمامة

فإن قال قائل : فبكم يتم عقد الإمامة عندكم ؟ قيل له : تنعقد وتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة . فإن قالوا : وما الدليل على ذلك ؟ قيل لهم : الدليل عليه أنه إذا صح أن فضلاء الأمة هم ولاية عقد الإمامة ، ولم يتم دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرهم ولا عدد منهم مخصوص لا تجوز الزيادة عليه والنقصان منه ، ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد والعلم بأنه ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلة العقول أنها تنعقد بالواحد فما فوقه .

فإن قيل : ألا جعلتم العقد إلى كل فضلاء الأمة في كل عصر من أعصار المسلمين ؟ قيل له : أجمع أهل الاختيار على بطلان ذلك ، ولعلمنا بأن الله قد فرض علينا فعل العقد على الإمام وطاعته إذا عُقد له ، وأن اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد وإطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع ، وأن الله تعالى لا يكلف فعل المحال الممتنع الذي لا يصح فعله ولا تركه ، ولعلمنا بأن سلف الأمة لم يراعوا في العقد لأبي بكر وعمر وعثمان وعلى حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين ولا في المدينة أيضاً ، وأن

عمر رد الأمر إلى ستة نفر فقط ، وإن كان في غيرهم من يصلح للعقد ، فوجب [٦٩ ظ] بهذه الجملة صحة ما قلناه . ويوضح ذلك أيضاً أن أبا بكر عقدها لعمر فتتمت إمامته وسلم عهده بعقده له . وسنتكلم في بيان ذلك وصحته عند انتهاء كتابنا^(١) إلى القول في إمامة عمر بما يوضح الحق إن شاء الله .

سؤال لهم

فإن قالوا : فهل يجب عندكم أن يحضر العقد للإمام قوم من المسلمين ؟ قيل لهم : أجل ، وليس يجب أن يكون لمن يحضر العقد منهم حدٌ ؛ فإذا حضر نفر من المسلمين تمت البيعة . وقد قال قوم إن أقل ما يجب أن يحضر أربعة نفر بعد العاقد والمعقود له قياساً على فعل عمر في الشورى ؛ وهذا ليس بواجب ؛ لأن عمر لم يقصد جعلها شورى في ستة تحديد عدد الحاضرين للعقد ، وإنما جعلها فيهم دون غيرهم لأنهم أفاضل الأمة ؛ وقد أخبر بذلك عن نفسه بقوله : « أما إنه لو حضرني سالم مولى أبي حذيفة ، لرأيت أني قد أصبت الرأي وما تداخلني فيه الشكوك » ، يريد : من أخذ رأيه ومشورته ؛ فبطل ما قالوه ؛ وإنما يمنع أن يعقد الرجل لغيره مستسراً للعقد وخالياً به ؛ لئلا يدعى ذلك كل أحد وأنه قد كان عقد له سرّاً فيؤدى ذلك إلى الهرج والفساد .

سؤال لهم

فإن قال قائل : فهل تملك الأمة فسخ العقد على الإمام من غير حدٍّ يوجب خلعها كما أنها تملك العقد له ؟ قيل له : لا . فإن قيل : فكيف يملك العقد من لا يملك فسخه ؟ قيل له : هذا في الشريعة أكثر من أن يحصى ؛ ألا ترى أن العاقد على وليته لا يملك فسخ النكاح من حيث كان يملك عقده ، وكذلك العاقد البائع على سلعته لا يملك حله وإن ملك عقده ، وكذلك يملك عقد الصيام إلى مدة ولا يملك فسخه ، وكذلك يملك كتابة عبده وتدييره ، والمتطوع بالصيام والصلاة إذا دخل فيهما لا يملك حل شيء من ذلك ؟ فبطل ما سألتهم عنه

(١) انتهاء كتابنا : في الأصل : انتهاء بنا ؛ ولعلها كما صححنا أو لعلها : انتهائنا

سؤال لهم آخر

فإن قالوا : فهل يملك الرجل من أهل الحل والعقد عقد الإمامة لنفسه كما يملك ذلك لغيره ؟ قيل لم : لا ، فإن قالوا : كيف يُعقل هذا ؟ قيل : من حيث عُقل أمثاله من الشريعة وعَقَلته الأمة ؛ ألا ترى أن الإنسان يملك العقد على وليته لغيره ولا يملك العقد عليها لنفسه ، وكذلك العاقد على سلته يملك عقد بيعها على غيره ولا يملك عقد بيعها على نفسه ، وكذلك الإنسان يملك كتابة عبده وتدييره وعقته ولا يجب أن يملك تدير نفسه وكتابتها وعقته ، مع نظائر ذلك ؟ فسقط ما سألتم عنه .

[٧٠ و] سؤال لهم آخر

فإن قالوا : فما تقولون إذا عقد جماعات من أهل الحل والعقد لمدة أئمة في بلدان متفرقة ، وكانوا كلهم يصلحون للإمامة ، وكان العقد لسائرهم واقعاً مع عدم إمام وذى عهد من إمام ، ما الحكم فيهم عندكم ، ومن أولى بالإمامة منهم ؟ قيل لهم : إذا اتفق مثل هذا تُصَفِّحت العقود وتُؤمَلت ونُظِرَ أيها السابق ، فَأُقِرَّت الإمامة فيمن بُدِئَ بالعقد له ، وقيل للباقيين : انزلوا عن الأمر ؛ فإن فعلوا ، وإلا قوتلوا على ذلك وكانوا عصاة في المقام عليها ؛ وإذا لم يعلم أيها تقدم على الآخر وادَّعى كل واحد منهم أن العقد سبق له ، أبطلت سائر العقود واستؤنِفَ العقدُ لواحد منهم أو من غيرهم ؛ وإن أبوا ذلك ، قاتلهم الناس عليه ؛ فإن تمكنوا ، وإلا فهم في غلبة وفتنة وعذر في ترك إمامة الإمام ؛ وإن تُسَكَّنَ من العقد لغيرهم ، فَعُلَ ذلك وكان الإمام المقود له حرباً لسائر هؤلاء حتى يذعنوا ويرجعوا إلى الطاعة والسداد . وإن تُؤمَلت العقود ووجدت كلها وقعت في وقت واحد ، أبطل أيضاً جميعها واستؤنِفَ العقدُ لرجل منهم أو من غيرهم . ونظير ذلك من الشريعة عقد ولاية المرأة عليها ووجوب تسليمها إلى مَنْ سُبِقَ بالعقد له ؛ فإن أشكل ذلك وتنازع الأزواج وعُدِمَت البينة ، أبطلت العقود بأسرها ، وإن انكشف أن جميع أوليائها عقدوا عليها في حاله واحدة ، فسخت أيضاً ، وكذلك القول في الإمامة .

سؤال لهم آخر

فإن قالوا : فما تقولون ، إذا كانت الأمة مفترقة على مذاهب مختلفة وآراء متضادة ، والحق منها في واحد ، وادعى كل واحد منهم أنهم ولاية هذا الأمر دون غيرهم وتمانعوا فيه ، ما الحكم فيهم ، ومن أولى منهم بعقد هذا الأمر ؟ قيل لهم : إن كان ما اختلف فيه من المسائل الشرعية التي الحق عندنا في جميعها ، والإثم موضوع عن الخطيئة فيها على قول غيرنا ، فكلمهم ولاية هذا الأمر ، فأبهم . سبق بالعقد لرجل تمت بيعته ولزمت طاعته وصار الخالف عليه باغياً يجب حربه . وإن كان ما اختلفت فيه الأمة مما يوجب التكفير والتفسيق والتضليل ، فقد الإمامة لأهل الحق منهم دون غيرهم ممن كفر أو فسق وضل بتأويله الخطأ في الدين . وقد قام الدليل على أن هذه الفرقة هم أصحابنا دون المعتزلة والنجارية وغيرهم من الفرق المنسوبة إلى الأمة ؛ فإن تمكنا من ذلك ، حملناهم على [٧٠ ظ] الانقياد لمن نعقد له ؛ فإن دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم ، فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة وكنا نحن في دار قهر وغلبة ؛ وإن تقاومت الفرق وتماينت ، فتلك فتنة يقوم العذرُ بها في ترك العقد ؛ وإن انحاز أهل الحق إلى فئة ونصبوا حرباً وراية وعقدوا لرجل منهم ، كان هو الإمام دون غيره من أهل الضلال . فليس هذا التمانع ، إن اتفق ، أكبر من تمانع اليهود والنصارى والمسلمين إذا حصلوا في دار واحدة وتمانعوا وحاول أهل كل دين منهم إقامة الرياسة لهم وتنفيذ أحكامهم في الدار ، ولا بأعجب من غلبة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وصحابته بمكة وتعذر إقامة الحق فيها قبل الفتح والهجرة ؛ فذلك حكم تغالب فرق الأمة وقهرهم الفرقة المادية ، إن اتفق ذلك ، وبالله التوفيق .

باب الكلام في صفة الإمام الذي يلزم العقده

فإن قال قائل : فخبرونا ما صفة الإمام المعقود له عنكم ؟ قيل لهم : يجب أن يكون على أوصاف : منها أن يكون قرشياً من الصميم ، ومنها أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين ، ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها

وما يتعلق به من مصالحها ، ومنها أن يكون يَمُنُّ لا تلحقه رقة ولا هواده في إقامة الحدود ولا جزع لضرب الرقاب والأبشار ، ومنها أن يكون من أمثلهم في العلم ، وسائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها ؛ إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول . وليس من صفاته أن يكون معصوماً ولا عالماً بالغيب ولا أفرس الأمة وأشجعهم ولا أن يكون من بني هاشم فقط دون غيرهم من قبائل قريش .

فإن قال قائل : وما الدليل على ما وصفتم ؟ قيل له : أما ما يدل على أنه لا يجوز إلا من قريش فأمورٌ : منها قول النبي ، صلى الله عليه ، « الأئمة من قريش ما بقي منهم اثنان » وقوله للعباس حيث وصى بالأنصار في الخطبة المشهورة ، وكانت آخر خطبة خطبها لما قال للرسول ، صلى الله عليه : « توصي لقريش » ، فقال له : « إنما أوصي [٧١] قريشاً بالناس . وبهذا الأمر ؛ وإنما الناس تتبع لقريش ؛ فبَرَّ الناس تتبع لبرِّهم وفاجرهم تبع لفاجرهم » في نظائر هذه الأخبار أو الألفاظ التي قد استفاضت وتواترت واتفقت على المعنى ، وإن اختلفت ألفاظها .

ويدل على ذلك وعلى صحة هذه الأخبار أيضاً احتجاج أبي بكر وعمر على الأنصار في السقيفة بها ، وما روى عن العباس من ذكره لها والأمر بالاعتماد عليها ، وما كان من إذعان الأنصار ورجوعهم لموجبها عند سماعها وإدكارهم بها والاستشهاد عليهم بها ؛ ولولا علمهم بصحتها لم يلبثوا أن يتدحوا فيها ويتعاطوا ردّها ؛ ولا كانت قريش بأسرها بالتى تفر كذباً يدعى عليها ولها ؛ لأن العادة جارية فيما لم يثبت من الأخبار أن يقع الخلاف فيه والقُدْحُ عند التنازع والحجاج ، لا سيما إذا احتج به في مثل هذا الأمر العظيم الجسيم مع إشهار السيوف واختلاط القول ومحاولة الإمرة والبليل إلى الرياسة ؛ والعادة أصل في الأخبار ، فصح بذلك ثبوت هذا الأمر .

ويدل على ما قلناه إطباق الأمة في الصدر الأول من المهاجرين والأنصار بعد الاختلاف الذي شجر بينهم على أن الإمامة لا تصح إلا في قريش وقول سعد بن عباد : لأبي بكر وعمر عند الاحتجاج بهذه الأخبار وإدكاره بها : « نحن الوزراء وأنتم الأمراء » ؛ فثبت أن الحق في اجتماعها وأنه لا مُعْتَبَرٌ بقول ضرائر وغيره ممن حدث بعد هذا الاجماع .

وأما ما يدل على أنه يجب أن يكون من العلم بمنزلة ما وصفناه فأمر : منها إجماع الأمة على ذلك من قال بالنص والاختيار . ومنها أنه الذي يولى القضاة والحكام وَيَنْظُرُ في أحكامهم وما يوجب صَرْفَهُمْ وَجُرْحَهُمْ وَنَقْضَ أَحْكَامِهِمْ ؛ ولن يملك علمه بذلك وتمكّنه منه إلا بأن يكون كهم في العلم أوفقهم . ومنها إجماع الأمة على أن للإمام أن يباشر القضاء والأحكام بنفسه ، ولا يستخلف قاضياً عما استغنى بنفسه ونظره ؛ ولن يصلح للحكم إلا من صلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين ؛ فصح بذلك ما قلناه .

وأما ما يدل على أنه لا بد أن يكون من الصرامة وسكون الجأش وقوة النفس والقلب بحيث لا تَرُوعُهُ إقامة الحدود ولا يهوله ضرب الرقاب وتناول النفوس فهو أنه إذا لم يكن بهذه الصِّفَةِ قَصَرَ عما لأجله أقيم من إقامة الحد واستخراج الحق وأضر فشله في هذا الأمر بما نُصِبَ له .

وأما ما يدل على وجوب كونه عالماً بأمر الحرب وتدير الجيوش وسد [٧١ ظ] الثغور وحماية البيضة وما يتصل بذلك من الأمر فهو أنه إذا لم يكن عالماً بذلك ، لَحَقَ الْخَلَلُ في جميعه وتعدى الضرر بجهله بذلك إلى الأمة وطمع في المسلمين عدوهم وكثر تغالبهم ووقفت أحكامهم وأدى ذلك إلى إبطال ما أقيم لأجله ؛ فوجب بذلك ما قلناه .

وأما ما يدل على أنه يجب أن يكون أفضلهم ، متى ما لم يكن هناك عارض يمنع من إقامة الأفضل ، فالأخبار المتظاهرة عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في وجوب تَقْدِيمَةِ الْأَفْضَلِ ؛ ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : « يَوْمَ الْقَوْمِ أَفْضَلُهُمْ » ، وقوله : « أُنْتُمْ شَفَعَاؤُكُمْ ، فَانظُرُوا بَيْنَ تَسْتَشْفَعُونَ » ، وقوله في خبر آخر : « أُنْتُمْ شَفَعَاؤُكُمْ إِلَى اللَّهِ ، فَقَدِّمُوا خَيْرَكُمْ » وقوله : « مَنْ تَقَدَّمَ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، يَرَى أَنْ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُسْلِمِينَ » ، في أمثال هذه الأخبار بما قد تواترت على المعنى ، وإن اختلفت ألفاظها . وقد اتفق المسلمون على أن أعظم الإمامة الإمامة الكبرى ، وأن إمام الأمة الأعظم له أن يتقدم في الصلاة ؛ فيجب لأجل ذلك أجمع أن يكون أفضلهم .

ويدل على ذلك أيضاً إجماع الأمة في الصدر الأول على طلب الأفضل ، وتمثيلهم بين أهل الشورى ، وقول عبد الرحمن : « لَمْ أَرَهُمْ يَعْدِلُونَ بَيْنَ أَحَدًا » ، وقول أبي عبيدة لعمر ،

حين قال : « مُدَّ يَدُكَ أَبَايَ لَكَ » ، : « أَتَقُولُ هَذَا وَأَبُو بَكْرٍ حَاضِرٌ ؟ وَاللَّهِ مَا كَانَ لَكَ فِي الْإِسْلَامِ بَهَةٌ غَيْرُهَا » ، وَتَرَكُ الْكَافَّةَ الْإِنْكَارَ عَلَيْهِ ، وَقَبُولُ عُمَرَ لِهَذَا مِنْهُ ، وَإِضْرَابُهُ عَنْ مَرَايَعَتِهِ ؛ وَإِنَّمَا اسْتَجَازَ عُمَرُ قَبُولَ ذَلِكَ خَشْيَةَ الْفِتْنَةِ وَأَنْ لَا تَسْتَقِيمَ الْأُمَّةُ عَلَى أَفْضَلِهَا ؛ وَلِذَلِكَ قَالَ : « وَفَى اللَّهُ شَرَّهَا » .

وَأَمَّا مَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْعَقْدِ لِلْمَفْضُولِ وَتَرْكِ الْأَفْضَلِ لَخَوْفِ الْفِتْنَةِ وَالتَّهَارُجِ فَهُوَ أَنَّ الْإِمَامَ إِنَّمَا يُنْصَبُ لِدَفْعِ الْعَدُوِّ وَحِمَايَةِ الْبَيْضَةِ وَسَدِّ اتِّخْلُلِ وَإِقَامَةِ الْحُدُودِ وَاسْتِخْرَاجِ الْحَقُوقِ ؛ فَإِذَا خِيفَ بِإِقَامَةِ أَفْضَلِهِمُ الْمَرْجُ وَالْفَسَادُ وَالتَّغَالِبُ وَتَرْكِ الطَّاعَةِ وَاخْتِلَافِ السِّيُوفِ وَتَعْطِيلِ الْأَحْكَامِ وَالْحَقُوقِ وَطَمَعِ عَدُوِّ الْمُسْلِمِينَ فِي اهْتِضَامِهِمْ وَتَوَهِينِ أَمْرِهِمْ ، صَارَ ذَلِكَ عِذْرًا وَاضِحًا فِي الْعُدُولِ عَنِ الْفَاضِلِ إِلَى الْمَفْضُولِ . وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ عِلْمُ عُمَرَ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، وَسَائِرِ الصَّحَابَةِ وَالْأُمَّةُ بَأَنَ فِي السِّتَةِ فَاضِلًا وَمَفْضُولًا ، وَقَدْ أَجَازَ الْعَقْدَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ ، إِذَا أَدَّى إِلَى صَلَاحِهِمْ وَجَمَعَ كَلِمَتَهُمْ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ أَحَدٍ عَلَيْهِ ذَلِكَ ؛ قَبِلْتُ أَيْضًا مَا قُلْنَاهُ .

وَأَمَّا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ دُونَ غَيْرِهَا مِنْ قِبَائِلِ قُرَيْشٍ فَهُوَ أَنَّ ظَاهِرَ الْخَبَرِ لَا يَقْتَضِي ذَلِكَ ، وَلَا الْعَقْلُ يُوْجِبُهُ ؛ وَظَاهِرُ قَوْلِهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، : « الْأُمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ » يَوْجِبُ [٧٢ و] كَوْنَهَا شَائِعَةً فِي سَائِرِهِمْ . فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ : هَلَا قَلَّمْتُ لَهَا تَجُوزَ فِي مَوَالِي قُرَيْشٍ ؛ لِقَوْلِ النَّبِيِّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، : « مَوَالِي الْقَوْمِ مِنْهُمْ » ؟ قَبِلْ لَهُ : هَذَا إِنَّمَا قَالَهُ مُجَازًا وَأَتَسَاعًا وَتَأَلَّفًا لِلْمَوَالِي وَإِكْرَامًا لَهُمْ . وَمُطْلَقُ قَوْلِهِ « مِنْ قُرَيْشٍ » يَوْجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الصِّمِّ دُونَ الْمَوَالِي .

وَأَمَّا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْصُومًا عَالِمًا بِالْغَيْبِ وَلَا بِجَمِيعِ الدِّينِ حَتَّى لَا يَشْذَّ عَلَيْهِ مِنْهُ شَيْءٌ ، فَهُوَ أَنَّ الْإِمَامَ إِنَّمَا يُنْصَبُ لِإِقَامَةِ الْأَحْكَامِ وَحُدُودِ وَأُمُورٍ قَدْ شَرَعَهَا الرَّسُولُ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، وَقَدْ تَقَدَّمَ عِلْمُ الْأُمَّةِ بِهَا ، وَهُوَ فِي جَمِيعِ مَا يَتَوَلَّاهُ وَكِلَ الْاُمَّةِ وَنَائِبُ عَنْهَا ؛ وَهِيَ مِنْ وَرَائِهِ فِي تَسْدِيدِهِ وَتَقْوِيمِهِ وَإِذْكَارِهِ وَتَنْبِيهِهِ وَأَخْذِ الْحَقِّ مِنْهُ ، إِذَا وَجِبَ عَلَيْهِ ، وَخَلْعِهِ وَالِاسْتِبْدَالَ بِهِ ، مَتَى اقْتَرَفَ مَا يَوْجِبُ خَلْعَهُ ؛ فَلَيْسَ بِحَاجٍ مَعَ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَكُونَ مَعْصُومًا ، كَمَا لَا يَحْتَاجُ أَمِيرُهُ وَقَاضِيهِ وَجَابِي خَرَاجِهِ وَصَدَقَاتِهِ وَأَصْحَابُ مَسَائِلِهِ وَحَرَسِهِ إِلَى أَنْ يَكُونُوا مَعْصُومِينَ ؛ وَهُوَ فَلَيْسَ يَلِي بِنَفْسِهِ شَيْئًا أَكْثَرَ مِمَّا يَلِيهِ خَلْفَاؤُهُ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ . فَإِنْ قَالُوا :

فهو المولى لخلفائه ؛ فيجب أن يكون لذلك معصوما من الخطأ ، قيل لهم : وكذلك أمراؤه وقضاته وعمال خراجهم يؤثرون خلفاءهم ، فيجب أن يكونوا لذلك معصومين .

ويدل على هذا اعتراف الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصومين وترك إنكار الأمة أو واحد منهم تولى الأمر مع اعترافهم بنفي العصمة عنهم . هذا أبو بكر يقول : « أطيعوني ما أطعت الله ؛ فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم » إلى قوله : « لا أوثر في أشعاركم وأبشاركم » ؛ وهذا عمر يقول : « رحم الله امرءا أهدى إلينا عيوبنا » و « لولا علي لهلك عمر » و « لولا معاذ لهلك عمر » ؛ وهذا عثمان يقول : « أحلتها آية وحرمتها آية » ، يعني في الجمع بين الأختين بمالك اليمين ؛ وهذا علي يرى الرأي ثم يرجع عنه ، كالذي قيل له في بيع أمهات الأولاد : « أجمع رأيي ورأي عمر على ألا يبعن ، وقد رأيت بيعهن » ويسأل عن مسائل في الأحكام ويطلب الروايات كطلبهم ، ويقول فيما يلي به من الحرب والمخرج وتشتت الآراء عليه :

لقد زللت زلة لا أعذر سوف أكيس بعدها وأنشيز
وأجمع الرأي الشيت المنتشر

وفي غير ذلك مما حكى عنه مما تُقرُّ الشيعة أنه ليس بصواب في الدين ، كفعل التحكيم وبيعة السبي على مصقلة بن هبيرة واحتماله المال وتوليته من خان الله والمسلمين وخانه ولحق بالمناذرين له والخارجين عليه وإدعائهم في ذلك التقيّة ، ومع ما أعلمه النبي ، صلى الله عليه ، بما يؤول الأمر إليه . وهذا باطل متروك بالظاهر [٧٢ ظ] المعلوم ، وإن كان هذا أجمع ليس بخطأ من فعله عندنا لما قد بيناه في غير هذا الكتاب .

باب ذكر ما أقيم الإمام لأجله

فإن قالوا : فهل تحتاج الأمة إلى علم الإمام وبيان شيء خص به دونهم وكشف ما ذهب عنه عنهم ؟ قيل لهم : لا ؛ لأنه هو وهم في علم الشريعة وحكمها سيان . فإن قالوا : فلماذا يُقام الإمام ؟ قيل لهم : لأجل ما ذكرناه من قبل من تدبير الجيوش وسد الثغور وردع الظالم والأخذ للمظلوم وإقامة الحدود وقسم النية بين المسلمين والدفع بهم في حجتهم .

وَعَزَّوْهِمْ ؛ فهذا الذي يليه وَيُقَامُ لأجله ؛ فَإِنْ غَلِطَ فِي شَيْءٍ مِنْهُ أَوْ عَدَلَ بِهِ عَنْ مَوْضِعِهِ ،
كَانَتْ الْأُمَّةُ مِنْ وَرَائِهِ [لِتَقْوِيمِهِ] وَالْأَخْذُ لَهُ بِوَاجِبِهِ .

باب ذكر ما يوجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته

إِنْ قَالَ قَائِلٌ : مَا الَّذِي يوجب خلع الإمام عِنْدَكُمْ ؟ قِيلَ لَهُ : يوجب ذلك أمور : مِنْهَا
كُفْرٌ بَعْدَ الْإِيمَانِ ، وَمِنْهَا تَرْكُ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَالِدَّعَاءِ إِلَى ذَلِكَ ، وَمِنْهَا عِنْدَ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ
فِسْقُهُ وَظُلْمُهُ بِنَقْصِ الْأَمْوَالِ وَضَرْبِ الْأَبْشَارِ وَتَنَاوُلِ النُّفُوسِ الْحَرَمَةِ وَتَضْيِيعِ الْحَقُوقِ
وَتَعْطِيلِ الْحُدُودِ .

وَقَالَ الْجُمْهُورُ مِنْ أَهْلِ الْإِثْبَاتِ وَأَصْحَابِ الْحَدِيثِ : لَا يَنْخَلَعُ بِهَذِهِ الْأُمُورِ وَلَا يَجِبُ
الْخُرُوجُ عَلَيْهِ ؛ بَلْ يَجِبُ وَعِظُهُ وَتَحْوِيلُهُ وَتَرْكُ طَاعَتِهِ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ .
وَاحْتَجُّوا فِي ذَلِكَ بِأَخْبَارٍ كَثِيرَةٍ مُتَظَاهِرَةٍ عَنِ النَّبِيِّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، وَعَنِ الصَّحَابَةِ فِي وَجُوبِ
طَاعَةِ الْأَئِمَّةِ ، وَإِنْ جَارُوا وَاسْتَأْثَرُوا بِالْأَمْوَالِ ، وَأَنَّهُ قَالَ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ : « اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَلَوْ
لَعَبْدٌ أَدَجَّ ، وَلَوْ لَعَبْدٍ حَبَشِيٍّ ، وَصَلُّوا وَرَاءَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ » وَرَوَى أَنَّهُ قَالَ : « أَطِيعُوا ،
وَإِنْ أَكَلُوا مَالَكُمْ وَضَرَبُوا ظَهْرَكُمْ ، وَأَطِيعُوا مَا أَقَامُوا الصَّلَاةَ » فِي أَخْبَارٍ كَثِيرَةٍ وَرَدَتْ
فِي هَذَا الْبَابِ . وَقَدْ ذَكَرْنَا مَا فِي هَذَا الْبَابِ فِي كِتَابِ « إِكْفَارِ الْمُتَأَوِّلِينَ » وَذَكَرْنَا
مَا رُوِيَ فِي مَعَارِضِهَا ، وَقَلْنَا فِي تَأْوِيلِهَا بِمَا يُغْنِي النَّظَرُ فِيهِ ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

وَمِمَّا يوجب خلع الإمام أَيْضًا تَطَايُقُ الْجُنُونِ عَلَيْهِ وَذَهَابُ تَمْيِيزِهِ وَبُلُوغُهُ فِي ذَلِكَ إِلَى
مُدَّةٍ يَضُرُّ الْمُسْلِمِينَ زَوَالُ عَقْلِهِ فِيهَا أَوْ يُؤْذَنُ بِالْيَأْسِ مِنْ صِحَّتِهِ . [٧٣ و] وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِيهِ
إِذَا صَمَّ أَوْ خَرَسَ وَكَبِرَ وَهَرَمَ أَوْ عَرِضَ لَهُ أَمْرٌ يَقْطَعُ عَنِ النَّظَرِ فِي مَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ وَالنَّهْوِضِ
بِمَا نَصِبَ لأجله أَوْ عَنْ بَعْضِهِ ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَقِيمُ لِهَذِهِ الْأُمُورِ ، فَإِذَا عَطَّلَ وَجِبَ خَلْعُهُ وَنَصْبُ
غَيْرِهِ . وَكَذَلِكَ إِنْ حَصَلَ مَأْسُورٌ فِي يَدِ الْعَدُوِّ إِلَى مُدَّةٍ يُخَافُ مَعَهَا الضَّرَرُ الدَّاخِلُ عَلَى
الْأُمَّةِ وَيُؤَاسُ مَعَهَا مِنْ خِلَاصِهِ ، وَجِبَ اسْتِبْدَالُ بِهِ ؛ فَإِنْ فُكَّ أَسْرُهُ أَوْ ثَابَ عَقْلُهُ أَوْ بَرِيَ
مِنْ مَرَضِهِ وَزَمَانَتِهِ ، لَمْ يَعُدْ إِلَى أَمْرِهِ ، وَكَانَ رِعْيَةً لِلْوَالِي بَعْدَهُ ؛ لِأَنَّهُ عُقِدَ لَهُ عِنْدَ خَلْعِهِ
وُخْرُوجِهِ مِنَ الْحَقِّ ، فَلَا حَقَّ لَهُ فِيهِ .

وَلَيْسَ مِمَّا يوجب خلع الإمام حَدُوثُ فَضْلٍ فِي غَيْرِهِ وَيَصِيرُ بِهِ أَفْضَلُ مِنْهُ ؛ وَإِنْ كَانَ

لو حصل مفضولا عند ابتداء العقد ، لوجب العدول عنه إلى الفاضل ؛ لأن تزايد الفضل في غيره ليس يحدث منه في الدين ولا في نفسه يوجب خلعه . ومثل هذا ما حكيناه عن أصحابنا أن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد له لا يوجب خلعه ؛ وإن كان مما لو حدث فيه عند ابتداء العقد لبطل العقد له ووجب العدول عنه . وأمثال هذا في الشريعة كثيرة . ألا ترى أنه لو وجد المتيم الماء قبل دخوله في الصلاة لوجب عليه التوضؤ به ؛ ولو طرأ عليه ، وهو فيها ، لم يلزمه ذلك ؟ وكذلك لو وجبت عليه الرقبة في كفارتها وهو موسر ، لم يجزئه غيرها ؛ ولو حدث اليسار بعد مضيه في شيء من الصيام ، لم يبطل حكم صيامه ، ولا يلزمه غير ما دخل فيه ؛ في أمثال لهذا كثيرة . وكذلك حكم القول في حدوث الفضل على الإمام بعد العقد له .

باب الكلام في إمامة أبي بكر ، رضى الله عنه

إن قال قائل : ما الدليل على إثبات إمامة أبي بكر ، وأن العقد له وقع موقعا صحيحا ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنه بصفة من يصلح للإمامة وزيادة عليها بما منصفه فيما بعد ، إن شاء الله تعالى ، وأن العاقدين له الأمر يوم السقيفة من أفاضل أهل الحل والعقد ممن يصلح أيضا لإمامة المسلمين والتقدم عليهم ، وهم عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح بمحضر من بشير بن سعد وأسيّد بن الحضير وعمران بن الحصين وغيرهم من الأنصار ومن حضر من المهاجرين ، وأن هذا العقد وقع بمحضر من جمهور الأمة وأهل القدوة منهم ولم ينكره منكر ولا قدح فيه قادح ، بل تابعوا على البيعة من ساعتهم وبقية يومهم ، وأذعن له الأنصار وانتادت بعد خلافتها وغلطها فيه المتفق عليه ؛ لأنها أرادت إخراج الأمر عن قريش ونصب إمامين في وقت واحد ؛ وقال الحجاب بن المنذر منهم : [٧٣ ظ] « منا أمير ومنكم أمير » ؛ وهذا غلط حاولوه باتفاق المسلمين ؛ فلو أقاموا عليه وخالفوا أبا بكر بعد عقد من عقد له الأمر ، لوجب أن يكونوا في ذلك آثمين ولوجب حربهم وقتالهم إلى أن يرجعوا عن البغي وشق العصا ؛ لأن العقد قد تم لمن حضر وعقد ، وقد دللنا على ذلك من قبل ، فلا محتاج في إثبات إمامة أبي بكر إلى وقوع الإجماع عليها ، ولا نستنصر ولا نستوحش من خلاف مخالف فيها ، غير أن الله قد وقى كل أحد من المسلمين في ذلك الوقت موافقة

هذه المعصية وَوَفَّرَ دواعي الصحابة على ذلك وجمع همهم على طاعته والإذعان للحق الذي
لزمهم الانقياد له .

وليس يجوز لمسلم اتقى الله أن يُضَيَّفَ إلى علي بن أبي طالب ، عليه السلام ، والزبير
ابن العوام التَّأخَّرَ عن بيعته بأخبار آحادٍ واهية بحيثها من ناحية متهومة ؛ لأن تأخرهم عن
البيعة مع ما وصفناه من صحتها وثبوتها ضرب من الإثم والعصيان ؛ وليس يمكن إضافة
معصية إلى الصحابة بمثل هذا الطريق ، لاسيما إذا رووا مع ذلك أن أبا بكر ، عليه السلام ،
كان يدعوهم إلى الطاعة ولزوم الجماعة ويُحَرِّمُ عليهم تأخرهم ولا يُسَوِّغُهُمْ ذلك ؛ وكذلك
يجب أن يُنْفَى عن عبد الله بن مسعود إخراجُه المَعُوذَتَيْنِ من المصحف ومخالفته الجماعة
وَكُلُُّ أمر روى عن الصحابة فيه تأثم وقذف بعصيان ، فيجب أن تُبْطَلَه وتُنْفَى إذا ورد
ورود الآحاد ؛ لأن من ثَبَّتَ إيمانه وِرْثَه وعدالته لا يُفَسِّقُ بأخبار الآحاد .

وعلى أنا نعلم بوضوح النظر كذب من ادعى تأخرَ علي والعباس والزبير ؛ لأن مثل
هذا الخطب الجسيم في مثل هذا الأمر العظيم يجب إشهاره وظهوره ، وأن ينقلَ نقل مثله ؛
فكيف حفظت الأمة بأسرها وعلمت مخالفة علي لأبي بكر وغيره من الصحابة في حكم أم
الولد والتوريث ؛ الذي إنما تعلمه الخاصة ، وذهب عنها عِلْمُ تأخره وتأخر الزبير عن البيعة ،
حتى لا يَرِدَ إلا وروداً شاذاً ضعيفاً ، وتكون الأخبار الكثيرة في معارضته ومناقضته ؛
والعادة جارية بلزوم مثل هذا للقلوب وإطلاق الألسن بذكره واشتباره وإظهاره دون طغيه
وكتمانه والسهو عنه والإغفال له ؟ وإن هذا من العجب العجيب الذي لا يذهب فسادُه على
ذي تحصيل . هذا على أن حرصنا إنما هو على نفي الشُّنِّ والعار وإضافة العصيان عن جلة
الصحابة وَعَلَيْهَا بالتأخر عن بيعة قد لزمهم الانقياد لها والخضوع لصاحبها ؛ فإن أبوا ذلك
ولم يقنعوا إلا بتصحيح الخلاف منهم ، قلنا لهم : فهذا إذاً من ذنوبهم ، وما نرجو أن يغفره
الله لهم ، وحاشا للصحابة من ذلك .

على أنه لا نعرف [٧٤ و] أحداً روى تأخرَ علي والزبير عن البيعة أياما إلا وقد روى
عنه في هذه القصة رجوعهما إلى بيعته ، ودخولهما في صالح ما دخل فيه المسلمون ، وأنهما قالا :
« لا تثرِب يا خليفة رسول الله ! ما تأخرنا عن البيعة إلا أننا كرهنا ألا ندخل في المشورة » .
وأنهما وصفا من فضله وسابقته ، وأنه صاحب الفار ، في كلام طويل

فإن قال [قائل] : وما الدليل على أن أبا بكر كان بصفة ما ذكرتم من صلاحه لإمامة المسلمين واجتماع خلال الأئمة وآلهم فيه ؟ قيل له : الدليل على ذلك سبقه إلى الإيمان والجهاد في سبيل الله بماله ونفسه ، وإنفاقه على الرسول ماله ، وإيمانه له في الغار بنفسه ، وتعاضله اجتماع النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بدعوة من دعاه إلى الإيمان وإسلام من أسلم باستدعائه ، وبنائه مسجداً يدعو فيه إلى الإيمان وتصديق الرسول ، حتى قال الناس : من آمن بدعاء أبي بكر أكثر ممن آمن بالسيف ؛ فمنهم عثمان وطلحة والزبير وغيرهم من علية الصحابة ، رضى الله عنهم ؛ وإنما أرادوا أكثر قوة ومئة لا أكثر عدداً. ممن آمن بالسيف ، وشرأوه المذنبين في الله كبلال وعامر بن قهيرة ، ومناضله المشركين ، وقوله لثعلب سهيل بن عمرو ، لما جاء مصالجا عن قريش ، حيث قال للنبي ، صلى الله عليه وسلم : ما أرى حولك إلا من لو عضه الحديد أو قرَّبَت الخيل لأسنك ، فقال له : « اسكت ؛ عَضِضْتُ بِنَظَرِ اللَّاتِ ! أَلَمْ تَسْأَلْهُ ؟ » ، وكونه مع النبي ، صلى الله عليه وسلم ، يوم بدر في العريش ، وتخصسه له مع العلم بأنه لا يرزكن في مثل تلك الحال إلا إلى ذى مئة ورأى وبصيرة وغناء — وقد دلَّ على هذا بقوله للأعرابي حيث قال له : « إنك ضنين بصاحبك هذا ، وقد استَحَرَّ القتل في أصحابك » ، فقال له : « إن الله أمرني أن آخذ خيلاً أو جليساً أو أنيساً » وما هذا معناه من اللفظ ، هذا مع علمنا ضرورة بأنه كان معظماً في الجاهلية قبل الإسلام ، ومن أهل الثروة والجاه منهم ؛ وبين تجتمع إليه العرب وتساله عن أيام الناس والأنساب والأخبار ، ففارق ذلك أجمع إلى الذلِّ والصغار والصبر على أذية أهل الكفر ، وعلمنا ضرورة بأن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كان يعظمه ويشاوره ، ويخلى له مجلساً عن يمينه لا يجلس فيه غيره ، ومما روي من الجهات المشهورة مما قاله ، عليه السلام فيه ، نحو قوله : « اقتيدوا بالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي : أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ » ، و « إنهما من الدين بمنزلة الرأس من الجسد » ، و « ما نفعتي مالٌ ما نفعتي مال أبي بكر » ، و « إني بُعثت إلى الناس كلهم فقالوا : كذبت ، وقال أبو بكر : صدقت » فسُمي لأجل ذلك صديقاً وغلبَ على اسمه وكنيته واسم أبيه ، وإلى غير [٧٤ ظ] هذه الأخبار مما قد قد بسطنا طرفاً من ذكرها في غير هذا الكتاب .

وقد كان أهل الكفر يعرفون هذا من أمره ويعرفون تقدّمه في الجاهلية ثم في الإسلام وعند النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ولهذا صاح أبو سفيان بأعلى صوته عند تراخف

الصفوف : « أين أبو بكر بن أبي قحافة ؟ أين عمر بن الخطاب ؟ يَوْمَ بَيَّوْمٍ ! » ، في كلام طويل ؛ ولم يُنَادِ بغيرها ؛ ولهذا كان النبي ، صلى الله عليه ، يُقَدِّمُهُ في الشهادة عليه في عهوده وكتب صلحهِ ويكتب : « شهد عبد الله بن أبي قحافة وعمر بن الخطاب وفلان وفلان » ؛ وهذا مما يُعْلَمُ ضرورةً ولا يمكن دفعه .

غير أن الشيعة تزعم أن رسول الله ، صلى الله عليه ، كان مُمتَحَنًا به وبِعمر على نفاق لهما وتَقْيَّةٍ منهما . وهذه أُمَانِيٌّ دونها خُرُطُ القِتَادِ وَذَهَابُ الْأَنْفُسِ حَسَرَاتٍ ؛ ولولا علم النبي ، صلى الله عليه ، بفضل سبقه وهجرته وعلمه ، لم يَأْتُمَّ به ولم يقدمه عليهم في مرضه ويُعْظَمُ الأمر في بابه ويقول : « يَا بِيَّ اللَّهِ وَرَسُولَهُ وَالْمُسْلِمُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ » ، وقوله كَلْفَصَةٌ وَعَائِشَةُ : « إِنْ كُنَّ صَوَاحِبَاتُ يَوْسُفَ » ؛ ولولا شدة تعلق هذا الأمر بِأبي بكر وتخصصه بالفضل فيه وخشية الإثم في تقدم غيره ، لم يقل : « إِنْ كُنَّ صَوَاحِبَاتُ يَوْسُفَ » و « يَا بِيَّ اللَّهِ وَالْمُسْلِمُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ » . والأمر الذي التمس منه أسر سائح ليس بِإِثْمٍ في الدين ؛ لأن فضل السن فقط وما جرى مجراه لا يوجب التحذير بهذا القول . هذا وهو ، عليه السلام ، يقول : « يَوْمَ النَّاسِ خَيْرُهُمْ » و « أَمْتَكُمْ شَفَعَاؤُكُمْ إِلَى اللَّهِ ، فَاَنْظُرُوا بَيْنَ تَسْتَشْفَعُونَ » ، ويقول : « مَنْ تَقَدَّمَ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَهُوَ يَرَى أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُسْلِمِينَ » .

وأما دعوى الشيعة أنه خرج فقزله ودفعه عن موضعه وأنكر تقديمه وأعظمه ، فمن جنس الترهات والأُمَانِي الكاذبة ؛ لأن مثل هذا لو كان ، لعلمناه ضرورةً ، كما علمنا أن أبا بكر تقدم ضرورة ؛ وإنما اختلف في أن أبا بكر صلى بالنبي ، صلى الله عليه ، أو صلى به النبي ، صلى الله عليه ، صلاة واحدة ذكر ذلك فيها وصلى بهم بقية أيام مرض رسول الله ، صلى الله عليه . وروى الثبَّتُ الثقات أن النبي ، صلى الله عليه ، قال : « مَا مِنْ نَبِيٍّ يَمُوتُ حَتَّى يَوْمَهُ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ » ؛ وأن أبا بكر أم رسول الله ، صلى الله عليه ، وهذا هو الذي عناه أبو بكر بقوله : « وَلِيْتُكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ ؛ إِي وَلِيْتُكُمْ الصَّلَاةَ وَرَسُولَ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، حَاضِرٌ » ؛ ولعمري إنه لا يجوز أن يكون خير قوم فيهم رسول الله ، صلى الله عليه ؛ فلا مُقْتَرَفٍ في هذا الأمر العظيم بتلفيق الخائفين وتمنيهِم الأباطيل وَتَعَقُّبِهِمْ بِرَوَايَتِ تَرْدِزٍ ٧٥ و ١ خاصة منهم ولم لا يعلمها غيرهم .

على أنه لو يُعلم جميع هذا من حاله ، ولم يتقدم له شيء مما ذكرناه من فضائله ومناقبه لكان ما ظهر منه بعد موت النبي ، صلى الله عليه ، من العلم والفضل والشدة في القول والفعل وتحصيل ما ذهب على غيره دلالة على اجتماع خلال الفضل والإمامة فيه ؛ بل لو لم يدل على ذلك من أمره إلا ما ظهر منه من الثقیف والتقدم والتشدد وسد الخلل وقمع الردّة وأهلها في أيام نظره ، لكان في ذلك مَنَعٌ لمن وُفّق لرشده .

فأول ما ظهر من فضله وتسديد رأيه إعلام الناس موت رسول الله ، صلى الله عليه ، وكفّه عمر وغيره ممن تشتت آراؤهم في موته وفجّشتهم المصيبة بموته ، وما كان من قوله وفعله في ذلك . وقالت عائشة وغيرها من الصحابة : « إن الناس أفرحوا ودهشوا حيث ارتفعت الرّنة وسجّى رسول الله ، صلى الله عليه ، الملائكة بثوبه ، وذهل الرجال ، فكانوا كأجرام انتخبّت منها الأرواح وحولم أطواد من الملأ ، فكذب بعضهم بموته ، وأخرس بعضهم فما تكلم إلا بعد الغد وخطّ آخرون ولائوا الكلام بغير بيان ، وبقي آخرون ومعهم عقولهم ؛ فكان عمر ممن كذب بموته ، وعلى في من أقعد ، وعثمان في من أخرس ؛ وخرج من في البيت ، ورسول الله ، صلى الله عليه ، مسجّى ، وخرج عمر إلى الناس فقال عمر : « إن رسول الله ، صلى الله عليه ، لم يمت ، وليرجعنه الله ، وليقطعن أيدياً وأرجلاً من المناقين يتمنون لرسول الله ، صلى الله عليه ، الموت ؛ وإنما واعد ربه كما واعد موسى ، وهو آتيكم . وأما على ، فإنه قد فم يبرح من البيت ؛ وأما عثمان ، فجعل لا يكلم أحداً ، يؤخذ بيده فيذهب ويحياه به ، حتى جاء الخبر أبا بكر وتواتر أهل البيت إليه بالرسول فلقبه أحدهم بعد ما مات ، صلى الله عليه ، وعيناه تهملان وعصصه ترتفع كقطع الجيرة ، وهو في ذلك جلد العقل والمقالة حتى دخل على رسول الله ، صلى الله عليه ، فأكبّ عليه وكشف عن وجهه ومسحه وقبل جبينه وخديه وجعل يبكي ويقول : « بأبي أنت وأمي ونفسي وأهلي ، طبت حياً وميتاً ، وانقطع بموتك ما لم ينقطع بموت أحد من الأنبياء والنبوة ، قعظت عن الصفة المصيبة ، وجللت عن البكاء ، وخصصت حتى صرت مسلاة وعممت حتى صرنا فيك سواء ؛ ولولا أن موتك كان اختياراً منك ، لجدنا لموتك بالنفوس ، ولولا أنك هبت عن الكاء لأنفدنا عليك ماء الشؤون ؛ فأما ما لا نستطيع : ٧٥ ظ به عنا فكمد وإدناف يتحالفان لا يبرحار . اللهم فأبلغه عنا : اذكرنا يا محمد عند ربك ، ولنكن من

بَالِكَ ؛ فَلَوْلَا مَا خَلَّفْتَ مِنَ السَّكِينَةِ ، لَمْ نَقُمْ لِمَا خَلَّفْتَهُ مِنَ الْوَحْشَةِ . اللَّهُمَّ أَبْلَغْ نَبِيكَ عَنَّا وَاحْفَظْهُ فِينَا » . ثُمَّ خَرَجَ لِمَا قَضَى النَّاسُ عِبْرَاتِهِمْ وَقَامَ خَطِيبًا ، فَخَطَبَ فِيهِمْ خُطْبَةً جُلُّهَا الصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، فَقَالَ فِيهَا : « أَشْهَدُ أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَخَاتَمُ أَنْبِيَائِهِ ، وَأَشْهَدُ أَنَّ الْكِتَابَ كَمَا أَنْزَلَ ، وَأَنَّ الدِّينَ كَمَا شَرَعَ ، وَأَنَّ الْحَدِيثَ كَمَا حَدَّثَ ، وَأَنَّ الْقَوْلَ كَمَا قَالَ ، وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ » فِي كَلَامٍ طَوِيلٍ ؛ ثُمَّ قَالَ : « أَيُّهَا النَّاسُ ! مَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا ، فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ ، وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ ، فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ ؛ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ تَقَدَّمَ إِلَيْكُمْ فِي أَمْرِهِ ، فَلَا تَدْعُوهُ جَزَعًا ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ اخْتَارَ لِنَبِيِّهِ مَا عِنْدَهُ عَلَى مَا عِنْدَكُمْ وَقَبَضَهُ إِلَى ثَوَابِهِ وَخَلَّفَ فِيكُمْ كِتَابَهُ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ فَمَنْ أَخَذَ بِهِمَا ، عَرَفَ ، وَمَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا ، أَنْكَرَ . » يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَامِينَ بِالْقِسْطِ [شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تَعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا] « (١) ، وَلَا يَشْفَعَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ بِمَوْتِ نَبِيِّكُمْ وَلَا يَفْتِنَنَّكُمْ عَنْ دِينِكُمْ وَعَاجِلُوا الشَّيْطَانَ بِالْخِزْيِ تَعْجِزُوهُ وَلَا تَسْتَنْظِرُوهُ فَيَلْحَقَ بِكُمْ » ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ خُطْبَتِهِ قَالَ : « يَا عُمَرُ ، أَنْتَ الَّذِي بَلَغَنِي أَنَّكَ تَقُولُ عَلَى بَابِ نَبِيِّ اللَّهِ : « وَالَّذِي نَفْسُ عُمَرَ بِيَدِهِ مَا مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ ! » ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ سَبِيَّ اللَّهِ قَالَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا ، وَقَالَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ : « إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ » (٢) ؟ فَقَالَ : « وَاللَّهِ لَكَأَنِّي لَمْ أَسْمَعْ بِهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَبْلَ الْآنَ لِمَا نَزَلَ بِنَا ؛ أَشْهَدُ أَنَّ الْكِتَابَ كَمَا أَنْزَلَ ، وَأَنَّ الْحَدِيثَ كَمَا حَدَّثَ ، وَأَنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ ، وَإِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ ، وَعِنْدَ اللَّهِ نَحْتَسِبُ رَسُولَهُ » ؛ ثُمَّ جَلَسَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ . وَقَدْ كَانَ الْعَبَّاسُ قَالَ لَهُمْ : « إِنْ رَسُولُ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، قَدْ مَاتَ ؛ وَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ فِي وَجْهِهِ مَا لَمْ أَزَلْ أَعْرِفُهُ فِي وَجْهِهِ بَنِي عَبْدِ الْمَطْلَبِ عِنْدَ الْمَوْتِ » ؛ فَلَمْ يَرْجِعُوا لِقَوْلِهِ حَتَّى كَانَتْ مِنْ أَبِي بَكْرٍ مَا ذَكَرْنَا ، فَرَجَعُوا صَابِرِينَ مُحْتَسِبِينَ بِقُوَّةِ نَفْسٍ وَسَكُونِ جَاشٍ فِي الدِّينِ : وَلَوْ لَمْ يَظْهَرِ مِنْهُ غَيْرُ هَذَا الْفِعْلِ لَكَانَ كَافِيًّا فِي الْعِلْمِ بِفَضْلِهِ وَمَا هُوَ عَلَيْهِ مِنْ اجْتِمَاعِ مَا هُوَ مُفْتَرَقٌ فِي غَيْرِهِ . ثُمَّ مَا كَانَ مِنْ إِنْفَازِهِ جَيْشَ أُسَامَةَ وَمُخَالَفَتِهِ لِلْكَافَةِ فِي تَرْكِ إِنْفَازِهِ مَعَ شِدَّةِ خَوْفِهِمْ مِنَ الظُّفْرِ مِنْ عَدُوِّهِمْ وَقَوْلِهِمْ : إِنَّ هَذَا الْجَيْشَ فِيهِ الْحَامِيَةُ مِنْ نَقَبَاءِ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ ؛ وَأَهْلُ الرَّدَّةِ

قد أطلعوا رؤوسهم وساقبوا المدينة ، فانتظروا بإفناذه انكشاف الردة ، — فقال : « والله لأن آخر من السماء فتخطفني الطير وتنهشني السباع أحب إلى من أن أكون أول حال لعقد عقده رسول الله ، صلى الله عليه ؛ أنفذوا جيش [٧٦ و] أسامة » . ونادى مناديه بخروجهم وسأل ثقباء المهاجرين والأنصار عمر أن يسأل أبا بكر أن يصرف أسامة ويولى من هو أمن وأدرب بالحرب منه ، فسأله عمر ذلك ، فوثب إليه وأخذ لحيته بيده فمزها وقال : « ثكلتك أمك يا ابن الخطاب وعدمتك ، أيوليه رسول الله ، صلى الله عليه ، وتأمرني أن أصرفه ؟ والله لا يكون ذلك أبداً » ؛ فأمرهم بالخروج وشيعهم أبو بكر حافياً والعباس معه ومن بقى من الصحابة في المدينة ؛ فما زال يدعو لهم ويأمر العباس بالتأمين على دعائه ، وأسامة يقول : « إما أن تركب يا خليفة رسول الله أو أنزل » ، وهو يقول : « لا والله لا أركب ولا تنزل ، وماذا على أن تغبر قدمي في تشيع غازي في سبيل الله تعالى » . فنفذ الجيش وفتح الله لهم وغنم ورجع في نيف وستين يوماً ولقي بهم أهل الردة .

ثم ما كان منه في قتال أهل الردة ، وسده ثلثم المدينة ، وخروجه لمناضلتهم بنفسه ومن معه حتى دفعهم قبل عود جيش أسامة ، وندائه في المدينة ألا يؤوي أحد أحداً من رسل أهل الردة لما وقّدوا إليه الوفود يسألونه الصلح على ترك الزكاة ، وقوله لما سأله رفع السيف عنهم وأذعنوا بأداء الزكاة : « لا والله أو يقولوا إن قتلام في النار وقتلانا في الجنة » ، ثم إنفاذه خالد بن الوليد ومن معه من الجيوش إلى أهل الردة ومسيلمة ومن باليمامة من دعاة الكفر حتى أبادهم واستأصل خضراءهم وأيد الله به الدين وكشف الغمة وأزال الكربة ورد الحق إلى نصابه وانحسرت بيمينه الفتنة وضعفت منه أهل الكفر وفشلوا قبل لقاء عسكره حتى قال قائلهم المشهور شعره :

ألا غللاًني قبل جيش أبي بكر لعل منايانا قريب وما ندرى
لعل جيوش المسلمين وخالداً سيطرقنا قبل الصباح من البر
فصبّحتهم الخليل . قال الراوى : فكان رأس هذا الشاعر أول رأس رُمي به تدكك
في باطنه الجمر .

فكيف لا يصلح من هذه صفته لإمامة الأمة ؟ هذا مع ما ظهر من علمه ، وانتدابه لجمع القرآن ، وأنه لم يتلعم في حكم نزل في أيام نظره ولا رجع عنه ، وقد جلس مجلس النبي

وَحَلَفَ فِي أُمَّتِهِ ، وَإِنْ ذَلِكَ لِأَمْرٍ عَظِيمٍ ، ثُمَّ مَا كَانَ مِنْ عَهْدِهِ إِلَى عَمْرِ عِنْدَ مَوْتِهِ ، وَتَسْدِيدِهِ فِي رَأْيِهِ ، وَتَنْبِيهِهِ الْقَوْمَ عَلَى فَضْلِ رَأْيِهِ وَمَكَانِ نَظَرِهِ مَا عَمَرُ بِسَبِيلِهِ وَمَا هُوَ مُخْصِصٌ بِهِ مِمَّا سَنَدَكَرَ طَرَفًا مِنْهُ فِي بَابِ إِمَامَتِهِ . وَبِإِعْضَادِ هَذِهِ الْأَوْصَافِ وَالْخِلَالِ وَتَسْدِيدِ التَّدْيِيرِ وَالرَّأْيِ وَالْمَقَالِ يَصْلُحُ وَيَسْتَحِقُّ الْإِمَامَةَ .

فَإِنْ قَالُوا : وَكَيْفَ يَكُونُ أَبُو بَكْرٍ مُسْتَحِقًّا لِهَذَا الْأَمْرِ مَعَ اعْتِرَافِهِ بِأَنَّهُ مِمَّنْ يَمِيلُ وَيَضِلُّ [٧٦ ظ] وَيَزِلُّ وَأَنَّهُ غَيْرُ مَعْصُومٍ ، حَيْثُ يَقُولُ : « أَلَا وَإِنِّي أَكْثَرُكُمْ شُغْلًا وَأَثْقَلُكُمْ حِمْلًا ؛ فَإِنْ اسْتَقَمْتُ فَاتَّبِعُونِي ، وَإِنْ مَلْتُ فَقَوِّمُونِي ؛ أَطِيعُونِي مَا أَعْطَيْتُ اللَّهَ فِيكُمْ ، وَإِذَا غَضِبَ اللَّهُ فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ » ؛ وَمِنْ سَبِيلِ الْإِمَامِ أَنْ يَكُونَ مَعْصُومًا ؟ قِيلَ لَهُمْ : هَذَا غَلَطٌ لَمَّا قَدْ بَيَّنَّاهُ فِي صَدْرِ هَذَا الْكِتَابِ مِنْ أَنَّهُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ مَعْصُومًا ؛ كَمَا لَا يَجِبُ عَصْمَةُ أَسْرَائِهِ وَقَضَائِهِ وَعَمَالِهِ وَأَصْحَابِ جِيُوشِهِ وَمَسَائِلِهِ ، إِذْ كَانُوا يَكُونُونَ مِنْ ذَلِكَ مَا يَلِيهِ بِنَفْسِهِ ؛ وَقَدْ أَوْضَحْنَا هَذَا بِمَا نَسْتَعِينُ عَنْ رَدِّهِ . وَهَذَا الْكَلَامُ الَّذِي قَالَهُ مِنْ أَدْلِ الْأُمُورِ عَلَى فَضْلِهِ وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ فِيمَا تَحْمِلُ وَالْخُوفِ مِنَ التَّقْصِيرِ فِيهِ ؛ وَهُوَ أَدْعَى الْأُمُورِ إِلَى الرِّضَى بِهِ وَالْاجْتِمَاعِ عَلَى طَاعَتِهِ .

فَإِنْ قَالُوا : فَكَيْفَ يَسْتَحِقُّ أَبُو بَكْرٍ هَذَا الْأَمْرَ وَهُوَ يَعْتَرِفُ بِأَنَّهُ شَيْطَانًا يَعْتَرِيهِ ، حَيْثُ يَقُولُ فِي هَذِهِ الْخُطْبَةِ : « أَلَا وَإِنِّي شَيْطَانًا يَعْتَرِينِي ؛ فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ ، فَلَا تَقْرَبُونِي ؛ لَا أُؤَثِّرُ فِي أَشْعَارِكُمْ وَأَبْشَارِكُمْ » ؛ وَأَقْلُّ أَحْوَالِ الْإِمَامِ أَنْ يَكُونَ عَاقِلًا سَلِيمًا مِنْ عَوَارِضِ الشَّيْطَانِ ؟ يُقَالُ لَهُمْ : لَيْسَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ ذُو عَقْلٍ يَرَى أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ مَجْنُونًا وَمُعْتَرَفًا فِي هَذَا الْقَوْلِ بِالْصَّرْعِ وَالْغَلَبَةِ ؛ وَلَوْ كَانَ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ ، لَمَا خَفِيَ أَمْرُهُ عَلَى الصَّحَابَةِ وَلَا تَرَكُوا بِأَسْرَمِ دَفْعِهِ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ وَالْإِحْتِجَاجِ بِأَنَّهُ مَجْنُونٌ مُحْتَاجٌ إِلَى الْعِلَاجِ دُونَ الْإِمَامَةِ وَالْمُنَازَعَةِ فِيهَا وَإِقَامَةِ الْحِجَابِ ، وَهَذَا جَهْلٌ مِمَّنْ بَلَغَ إِلَيْهِ كُفِينَا مُؤَوَّنَةٌ كَلَامِهِ . وَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ أَبُو بَكْرٍ مُخْبِرًا بِأَنَّ الشَّيْطَانَ يُوَسْوِسُ لَهُ وَيُلْقِي إِلَيْهِ كَمَا يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ جَمِيعِ الْخَلْقِ وَأَنَّهُ لَيْسَ بِمُبَايِنٍ لَهُمْ فِي هَذَا الْبَابِ لِيَتَّقُوا وَقْتُ غَضَبِهِ وَوَسْوَاسَتِهِ . وَهَذَا رَسُولُ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، يَقُولُ : « مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَلَهُ شَيْطَانٌ » ، قَالُوا : « وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ » قَالَ : « وَلَا أَنَا ؛ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَاسْتَدْرَكَ » ، أَفَتَرَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، أَخْبَرَ فِي هَذِهِ الْقَوْلِ عَنْ جَنُونِهِ ، حَاشَاهُ مِنْ ذَلِكَ ، وَجَنُونَ سَائِرِ الصَّحَابَةِ ؟ إِنْ هَذَا الْجَهْلُ عَظِيمٌ وَاقْتِحَاحٌ طَرِيفٌ

فإن قالوا : فكيف يكون أبو بكر مستحقاً لهذا الأمر وهو يقول في هذه الخطبة : « وَلَيْتُكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ » ؛ فألّا علم بذلك أن الأمر لمن هو خير منه ، وأنه ظالم في استبداده به ؟ قيل لهم : في هذا أجوبة كثيرة : فأولها أنه قال ذلك محتجاً على الأنصار وعلى من ظن أنه يتأخر عنه ؛ لأنه قد وَلِيَهُم الصَّلَاةَ ، ورسول الله ، صلى الله عليه ، حاضر ؛ ولعمري إنه لا يجوز أن يكون خَيْرَ قوم فيهم رسول الله ، صلى الله عليه ؛ فكأنه قال : كيف لا أليكم بعد النبي ، صلى الله عليه ، وقد وَلِيْتُكُمْ مع وجوده ، وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ إذ ذلك ؟ [٧٧ و] ومنها أنه يمكن أن يكون أراد بقوله : « وَلَيْتُكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ » أني [لست] بخيركم قبيلة وعشيرة ؛ ولأن بني هاشم أعلى منه في ذِرْوَةِ النسب لكي يدلّم بذلك على أن هذا الأمر العظيم ليس يُسْتَحَقُّ بعلو النسب ، وأنه ليس بمقصود على بني هاشم دون غيره من قريش بظاهر قوله ، عليه السلام : « الأئمة من قريش » . ويمكن أن يكون أراد بقوله : « وَلَيْتُكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ » أي ، إنه يجوز على من السهو والغلط ووساوس الصدور وخواطر النفوس ما يجوز من السهو عليكم ، لكي يدلّم بذلك على فساد قول من زعم أن هذا الأمر لا يستحقه إلا الوافر المعصوم . ويمكن أن يكون أراد بقوله : « وَلَيْتُكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ » لولا أن الله فضّلني عليكم بحق الولاية فأوجب عليكم من طاعتي أن صرت إماماً وأسقط عني فرض طاعتكم . ويمكن أيضاً أن يكون قد اعتقد أن في الأمة أفضل منه إلا أن الكلمة عليه أجمع والأئمة بنظره أصح ؛ لكي يدلّم على جواز إمامة المفضول عند عارض يمنع من نصب الفاضل ؛ ولهذا ما قال للأنصار وغيرهم : قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أحدهما : عمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح ، وهو يعلم أن أبا عبيدة دونه ودون عثمان وعلى في الفضل ؛ غير أنه قد رأى أن الكلمة تجتمع عليه وتنحسم الفتنة بنظره ؛ وهذا أيضاً مما لا جواب لهم عنه .

فإن قالوا : كيف يكون أبو بكر مستحقاً لهذا الأمر وهو يقول : « أَقِيلُونِي أَقِيلُونِي » ؟ قيل لهم : ليس في استقالته من تحمل ثِقَلِ الإمامة لفضل دينه وخشيته وورعه ما يُقَعِّدُهُ عن استحقاقها ؛ وما ينبغي لفاضل عُرِضت عليه أن يظهر المسارعة إليها والسرور بها ؛ فإن ذلك مُلْقٍ له في الظنة ومُورِّطٌ للقوم في التهمة ؛ فما قال من ذلك إلى ما يقوله مثله في الفضل والتقدم ؛ ولو أقالوه وولوا غيره لكان جائزاً . وقد قال القائلون بالنص على إمامته : إنه إنما أراد بهذا القول

وبقوله « وليتكم ولست بخيركم » امتحان القوم ليرى من يقبل هذا القول ليعرف بذلك المطيع من العاصي وقابل النص عليه من الراد له فيقوم بما يقوم مثله به . قالوا : وهذا بمنزلة قول عمر لحذيفة لما قال إن رسول الله ، صلى الله عليه ، عرفه المنافقين : « نشدتك بالله ! هل أنا منهم ؟ » فقال : « لا ، ولا أخبرُ بعدك أحداً » ، وقد علم أن عمر لم يشك في إيمانه ، وأنه ليس بمنافق ، وأنه لو كان منافقا لكان يعلم ذلك من نفسه ، فلا معنى لاستعلامه حال نفسه من حذيفة ؛ وإنما قال ذلك امتحاناً ليعلم صدقه من كذبه ، وهذا أيضاً [٧٧ ظ] ليس يبعد في التأويل .

فإن قالوا : كيف يكون أبو بكر مستحقاً لهذا الأمر وعمر ينول قولاً ظاهراً على المنبر : « ألا إن بيعة أبي بكر كانت فلتةً وفي الله شرها » وأمر بقتل من عاد إلى مثلها بقوله في هذا الخبر : « فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه » ؟ قيل لهم : ما شككنا في شيء ؛ فإننا لا نشك وإياكم في أن عمر لم يكن مجنوناً ولا مخطئاً ؛ وهذا الكلام إن حمل على ما قلتم ، صار في حكم الجنون من قائله ؛ لأن عمر كان يحتج على الناس في إثبات إمامته والدعاء إلى طاعته والالتقياد له في الإمامة بعقد أبي بكر له الأمر وعهده إليه فيه ؛ وإذا كانت بيعة أبي بكر باطلة يجب قتل صاحبها ومن عاد إلى مثلها ، وجب أن يكون عهده إلى عمر باطلاً كعهد أبي بكر وموجباً لقتل عمر وقتل من نظر في أمور المسلمين بعدهم من إمام ؛ فكان يجب أن تقول له الصحابة : فأنت أيضاً ممن يجب قتلك ولا يجب العمل على عهدك في الشورى . وإنما قال هذا الكلام لما عهد إليهم في الشورى على المنبر ؛ وكان يجب أن يقال له أيضاً : قد قلت فيمن هذا وصفه : وددت أن أكون شعرة في صدره ، وما سابقتة إلى خير قط إلا سبقتي إليه ، وكان والله من خيرنا يوم توفى رسول الله ، صلى الله عليه ، وأمثال هذه الأقاويل . وهذا الاختلال لا يتيهم عمر به إلا بخلف جاهل .

فإن قالوا : فما معنى الخبر ؟ قيل لهم : إن عمر كان يعتقد أن أبا بكر كان أفضل الأمة ومبرزاً فيهم بالفضل وغير مشتكل الأمر ، وأنه كان يستحق أخذها بالناظرة عليها ، وأن من بعده متقاربون في الرتبة والفضل لا يستحقونها على ذلك الوجه ؛ ولذلك جعلها شورى في ستة . وقوله « كانت فتنة » أي تمت على غير أعمال بكر ولا روية . بل استوستت بعدد . وقوله « وفي الله شرها » . يعني شر الخلاف عيها وشق العصا عند تمامها ؛ فإنه

بعيد عنده أن يتم ذلك مع ما رأى من ثواب الأنصار عليها وإطلاع الفتنة رأسها . وقوله « فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه » إنما أراد إلى مثل قول الأنصار وما حُكي عن الأنصار من إرادتهم نصب إمامين في وقت واحد بقولهم : « منا أمير ومنكم أمير » ولإخراجهم الأمر من قريش إلى غيرهم ؛ وهذان الأمران حرام فعلمهما في الدين وجالبان الفتنة ؛ وإنما عظم غلط الأنصار فيهما فقال لأهل الشورى وغيرهم لَمَّا عهد إليهم فيها : إن من عاد إلى مثل قول الأنصار فاقتلوه . ويمكن أن يكون أراد : من حاول أخذها بالمناظرة عليها وإظهار التقدم والتبريز بالفضل على وجه ما فعله أبو بكر وعُرفَ [٧٨ و] ذلك من أمره فاقتلوه ؛ لأنه لم يبقَ في هذه الأمة من هذه منزلة .

وإذا كان ذلك كذلك ، سقط ما تعلقوا به ، وصح بهدده الجملة إمامة أبي بكر ، رضى الله عنه ونصر وجهه .

باب الكلام في إمامة عمر ، رضى الله عنه

إن قال قائل : ما الدليل على إثبات إمامة عمر ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن أبا بكر عهد إليه بمخضري من جلة الصحابة بعد تقدمه إليهم وأمره بالنظر في أمورهم والتشاور في إمامتهم وردهم الأمر إلى نظره ورأيه ، فقال : سأخبركم باختيارى ؛ وخرج معصوباً رأسه فخطب خطبته المشهورة فوصف فيها عمر بصفاته ونعته بأخلاقه وذكر شدته في غير عنف ولينه من غير ضعف وقدرته على الأمر ؛ ثم أجاب طلحة لما قال له : « تولى علينا فظاً غليظاً ، ماذا تقول لربك إذا لقيته ؟ » : « قد فرأيتك لي عينيك ودلكت لي عقيبك وجئتني عن رأيي وتصدي عن ديني ؛ والله لتتركن عصبته أو لأنفيتك » — في كلام له طويل — « أقول ، إذا سألتى : وليت عليهم خير أهلك » — ثم قال « والله لتألمن النوم على الصوف الأذرى كما يالم أحدكم النوم على حشك السعدان . يا هادى الطريق ، جرت ، إنما هو البحر أو الفجر » في كلام له قد ذكرناه في غير هذا الموضع .

وقد اعترف طلحة بصواب رأيه ووصف عمر لَمَّا شاورهم بالخروج بنفسه إلى مكة نهاؤند بما وصفه أبو بكر ووقعه : وقال له في كلام مشهور : « لقد استقامت العرب عليك

وفتح الله على يدك ، فسر بنا ، فإننا لا نستعصى عليك » وما هذا معنهما من قول طلحة .
وقد قال طلحة وعثمان وعبد الرحمن لأبي بكر : امض لشأنك وأنفذ أمرك واعهد إلى عمر
فإنه أهل لها ؛ وما هذا نحوه .

وقال عثمان : « لقد أحضرني أبو بكر وقال لي : اكتب : « هذا ما عهد به أبو بكر
عبد الله بن أبي قحافة آخر عهده بالدنيا وقت يسلم فيها الكافر ويبرئ فيها الفاجر » ، وثقل
لسانه فلم يُبين عن نفسه ، فكتبت : « إلى عمر » ، فلما أفاق ، قال لي : « من كتبت ؟ »
قال عثمان : « قلت : عمر » ؛ فقال : « أصبت ما في نفسي ؛ ولو كتبت نفسك ، لكنت
لها موضعاً » مَطْيِياً لنفسه وتوخياً لرضاه وتركاً للتعسف والجبرية ؛ فلم يخب في عمر رأيه
ولا خاب ظنه ، بل زاد على ما أمّله منه وقدره فيه ؛ وظهر من جلّده وشدته في الله
وصرامته ما [٧٨ ظ] لا خفاء به ؛ فافتتح الفتوح ، وجنّد الأجناد ، ومَصَّرَ الأمصار ،
واستأصل الملوك ، واستولى على ديارهم ، وأبعدهم عن ممالكهم ، وتناول نفوس أكثرهم ،
وصلح بنظره الحاضر والبادي والقاصي والداني ، وقوّمهم بالدرة دون السيف ، وأقام الدعوة ،
وقال : « لَنْ عِشْتُ لِلْمُسْلِمِينَ لِيَتْلُقَنَّ الرَّاعِي حَقَّهُ بَعْدَ أَنْ مِنْ هَذَا الْمَالِ » متواضعاً في جميع
ذلك لربه ، خاشعاً لأمره ، غير واثق في شيء مما يلزمه القيام به ، لا تغيّره الإمرة ولا تُبْطِرُهُ
النعمة ، ولا يستطيل على مؤمن بسلطانه ، ولا يحابي أحداً في الحق لعظم شأنه ، ولا يدع
استخراجه للضعيف لضعفه ، ولا تلجذه في الله لومة لأثم ، يحمل الجرة بنفسه ، ويلبس
المرقع ، ويباشر نفقة الأراامل وأهل المنازل بنفسه ، ويطوف عليهم في ليله ونهاره ، حتى
سمع في بعض الليالي قول امرأة لبعض أهل البعث تقول :

تطاول هذا الليل وازورّ جانبه وأرقني ألا حبيب الأعْبَه

فوالله لولا الله لا شيء غَيْرُهُ لَوُغِرَ ع من هذا السرير جواتبه

فرف الدار وصاحبها وقال لخنصة وأهل التجربة من النساء : كم أكثر ما يصبر النساء
عن أزواجهن ؟ فقلن له : أربعة أشهر ؛ فكان لا يحبس البعث أكثر من أربعة أشهر ؛
وحتى قالت عائشة وعبد الرحمن وعمرو بن العاص وغيرهم من الصحابة ممن وصفه : إن عمر
أبدت له الدنيا زينتها وزخرفها وألقت إليه أفلاذ كبدها ، يعنى ، كنوز الذهب ، فشى
مخضّاحها وخرج منها سليماً ما ابتلت قدماء ؛ في أمثال هذه الأقاويل ؛ ثم يحاسب عماله

ويشقى أمورهم ، ويسترجع مال الله تعالى ، ولا يؤثيهم أكثر من سنة ، ويلين لمن خنع منهم ويغف على من تجبر ، ثم ينزل إلى تدبير آرائهم وأمر متاجرهم وأولادهم وضياعهم ، ويقول لهم : « تَمَعَّدُوا وَاخْشَوْشُوا واقطعوا الرُّكْبَ وانزوا على الخيل نزوا واحفوا واتعلوا ، فإنكم لا تدرون متى تكون الجفلة » ؛ ويكتب إلى أهل البصرة : « علموا أولادكم العوم ورووهم ما صار من المثل ولا تنهكوا الأرض ، فإن شحمتها في وجهها . وقد كنت نهيتكم عن البنيان ، فإذا قد فعلتم ، فعلاوا الجدر وقاربوا بين الخشب وباعدوا الخشوش عن المجالس » . ويقول للناس : « إذا اشتريتم بعيراً ، فاشتروه ضخماً ؛ فإن أخطأ خبراً ، لم يخطئ » [٧٩ و] « سوقاً » . ويقول لأبي عبيدة بن الجراح — وقد قال له ، لما رآه في بعض طرق الشام وقد انحط عن بعيره ورد الخطام على عنقه وحسر عن ساقيه ليعبر تخضاً وهو يقود بعيره : « يا أمير المؤمنين ، أتفعل هذا ولك الكفاة من أصحابك وأنت بإزاء عدو يدلك بمنتهى وقدره ؟ » — فقال عمر : « اسكت يا ابن عامر » أو « يا ابن أخي عامر والله ما أغركم الله بعد الذلة وكثركم بعد القلة إلا بالخنوع والاستكانة ؛ فإن تروموا العز بغيرها ، تهلكوا في يد عدوكم » . ويكتب إلى أبي موسى الأشعري : « آس بين الناس في مجلسك ونظرك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا يئأس ضعيف من إنصافك ، ولا يمتنعك قضاء قضيته راجعت فيه رأيك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق ؛ فإن الرجوع إلى الحق خير من التماهى في الباطل . اللهم ! اللهم ! » . ويقول للناس : « أمير المؤمنين أخو المؤمنين ؛ فإن لم يكن أخا المؤمنين فهو عدو للمؤمنين » . ويقول : « رحم الله امرأاً أهدي إلىنا عيوبنا » . ويقول — في جواب المرأة التي راجعته في النهي عن المبالغة في مهور النساء وقولها له : « لم تمنعنا مما قد جعل الله لنا ، والله يقول : « وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِنْطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ [بِهَتْنًا وَإِنَّمَا مُبِينًا] » ^(١) — فقال : امرأة أصابت ورجل أخطأ وأمير ناضل ففضل » ، واسترجع وقال : « كل الناس أفتة منك يا عمر » . ويقول إذا تأدى إليه الخبر عن رسول الله ، صلى الله عليه : « لولا هذا ، لتضينا فيه برأينا وكدنا أن نقضى فيه برأينا » . ويقول : « لولا على ، لضل عمر ولولا معاذ لهلك عمر » .

ولا ينفذ الأحكام إلا بمجمع من أصحابه وحضورهم ومشاورتهم ، مع فضله وفقهه وحسن بصيرته بماخذ الأحكام وطرق القياس ومعرفة الآثار .

ولو لم يظهر ذلك من أفعاله ولم يُعلم من سريره وأخلاقه ، لكفى في بابه والعلم بفضله وتقدمه ما روى عن النبي ، صلى الله عليه ، فيه ؛ نحو قوله فيه لما استأذن على النبي ، صلى الله عليه : وعنده نفر من نسائه وغيرهن ، وقد علت أصواتهن في مخاطبة النبي ، صلى الله عليه ، حتى استأذن عمر وعرفن صوته ، ابتدرن الحجاب ؛ فلما دخل على رسول الله ، صلى الله عليه ، ضحك ؛ فقال له عمر : « مَ تَبَشَّسَكَ ، أَضْحَكَكَ اللَّهُ سِنَّكَ ؟ » فقال له النبي ، صلى الله عليه : « عَجِبْتُ مِنْ هَؤُلَاءِ اللَّائِي كُن يَضْحَكُن ، فَلَمَّا سَمِعْنَ صَوْتَكَ ، ابْتَدَرْنَ الْحِجَابَ » ؛ فحول عمر وجهه نحو البيت الذي من فيه وقال : « أَىْ عَدَوَاتِ أَنْفُسِهِنَّ ! أَتَهَيَّنِّي وَلَا تَهَيَّنَ رَسُولُ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ؛ فَوَاللَّهِ إِنَّهُ لَأَحَقُّ أَنْ تَهَيَّنَهُ ! » فقال رسول الله ، صلى الله عليه : « لَا تَلْعَنُ يَا عُمَرُ » [٧٩ ظ] وانخفض عنهن ؛ فوالله ما سَلَسَكَ فَجَاقُطَ ، إِلَّا وَسَلَكَ الشَّيْطَانُ فَجًا غَيْرَ فُجِكَ يَا عُمَرُ . وقوله : « لَوْلَمْ أُبْعَثْ فِيكُمْ ، لُبِعِثَ عُمَرُ ؛ وَلَوْ كَانَ بَعْدِي نَبِيٌّ ، لَكَانَ عُمَرُ ؛ وَإِنْ اللَّهُ ضَرَبَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ ، يَقُولُ الْحَقَّ وَإِنْ كَانَ مَرَأً . » وقوله : « إِنْ مِنْكُمْ لِمُحَدِّثِينَ وَمُكَلِّمِينَ ؛ وَإِنْ عُمَرُ لِمِنْهُمْ » . وقوله : « عُمَرُ قُلُّ الْإِسْلَامِ » . وقوله : « اللَّهُمَّ اغْزِ الْإِسْلَامَ وَأَيِّدْ هَذَا الدِّينَ بِأَحَدِ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ : عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَوْ أَبِي جَهْلٍ بْنُ هِشَامٍ » ؛ فَسَبَّكَ الدَّعْوَةَ فِي عُمَرَ ؛ وَأَظْهَرَ اللَّهُ الدِّينَ وَأَغْرَبَهُ الْمُؤْمِنِينَ . وقوله : « لَا يُعْبَدُ اللَّهُ سَرًّا بَعْدَ هَذَا الْيَوْمِ » . وكان يقول لأهل مكة إذ ذاك : « وَاللَّهِ لَئِنْ بَلَغَتْ عِدَّتُنَا مِائَةً لَتَتْرَكُنَهَا لَنَا أَوْ نَتْرَكُهَا لَكُمْ » . يريد أنه كان يَنْصِبُ رَايَةَ الْحَرْبِ بِمَكَّةَ وَيُحَارِبُهُمْ عَلَى إِقَامَةِ الْحَقِّ . وَتَتَّبَعَ فَضَائِلَهُ وَمَنَاقِبَهُ وَاسْتَيْعَابَ قَوْلِ النَّبِيِّ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، فِيهِ وَقَوْلِ الصَّحَابَةِ نَحْوَ قَوْلِهِمْ : كَانَ وَاللَّهُ عُمَرُ لِلْإِسْلَامِ حَصْنًا حَصِينًا يَدْخُلُ النَّاسُ فِيهِ وَلَا يَخْرُجُونَ مِنْهُ ؛ فَلَمَّا مَاتَ أَشْلَمَ وَانْهَدَمَ ذَلِكَ الْحَصْنُ ؛ وَاللَّهُ مَا صَلَّيْنَا ظَاهِرِينَ حَتَّى أَسْلَمَ عُمَرُ ؛ إِلَى أَمْثَالِ ذَلِكَ مِمَّا قَالُوهُ نَظْمًا وَنَثْرًا مِمَّا يَطُولُ وَيَكْثُرُ .

فبان بهذه الجملة أنه بصفة من يَصْلُحُ الْعَهْدُ إِلَيْهِ وَالْإِبْتِدَاءُ بِالْعَقْدِ لَهُ وَفَوْقَ صِفَةِ الْإِمَامَةِ الَّتِي يَتَوَخَّاهَا وَيَتَّبِعُهَا الْعَاقِدُونَ .

باب الدلالة على صحة العهد من أبي بكر إلى محمد

ومن كل إمام عدل إلى من يصلح لهذا الأمر

فإن قال قائل : قد أوضحت أن عمر بصفة من يصلح للإمامة المسلمين وابتداء العقد له ؛ فما الدليل على صحة عهد أبي بكر إليه وأنه جار مجرى العقد له ؟ قيل له : الدليل على صحة ذلك أن أبا بكر عهد إليه بمحضر من الصحابة والمسلمين على صفة ما ذكرناه ، فأقروا جميعاً عهده ، وصوبوا رأيه ، ولم يقل قائل منهم : لم نعهد في أمر ما جعل الله لك العهد فيه ؟ ولا قال ذلك قائل في غير مجلسه ولا بعد وفاته . ولو كان عهده إلى عمر خطأ في الدين ، لسياروا إلى تعريفه ذلك وموافقته عليه ، ولكن أجدر من قول قائلهم : « أتولى علينا فظاً غليظاً ؟ » إذ كان ليس له أن يولى عليهم أحداً لا فظاً ولا رفيقاً ، وكان تنبيهه على ذلك وادّكاره به ومطالبة بتركه أولى من خوضهم في صفة من يُعهد إليه ؛ لأن الكلام في صفة من يعهد إليه فرع للكلام في صفة العهد أولاً ؛ وإذا لم يصبح العهد جُملةً ، سقط الخوض في صفة المعهود إليه وزالت اللبونة . ومثل هذا الخطأ والتفريط الظاهر [ص ٥٠ و] لا يجوز على كافة المسلمين وقادة الأنصار والمهاجرين ؛ لأن الأمة لن تجتمع في عصر الصحابة ولا في غيره على خطأ وإسك عن إنكار ما من سبيله أن يُنكر حتى لا يكون فيها إلا مُتدين بصحة العهد من الإمام إلى غيره وقائل به ومُصوب له ؛ لأن القول بالعهد وقوله خطأ من فاعله الرضى به ، والإقرار له خطأ من المقر له ؛ إذ كان العهد خطأ في الدين ؛ والأمة لا تجتمع على خطأ .

ويدل عليه أيضاً إجماع أهل الاختيار ، الذين هم أهل الحق ، في القول بالإمامة أن للإمام أن يعهد إلى إمام بعده ؛ ولنا نعرف منهم من ينكر ذلك ولا يثبت عن أحد منهم برواية شاذة ومقالة مروية أنه لم يكن قائلًا بها ولا ذاهباً إليها .

ويدل على ذلك أيضاً ويوضحه علمنا أن الإمام العدل لو لم يكن إماماً وكان رجلاً من الرعية ، لكان له أن يبتدىء العقد لمن يصلح للإمامة ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، فكونه إماماً لا يحطه عن هذه الرتبة ، فوجب أن يكون له أن يعقد على إمام بعده ويعهد إليه كما كان له أن يبتدىء العقد له ؛ لأن العقد في الحقيقة عقد على صفة ؛ فصح بذلك ما قلناه .

فإن قال قائل : فما أنكرتم من تحريم العهد من الإمام لغيره لموضع التهمة من العهد وتجويز ميله إلى المعهود إليه وإيثاره لولايته ؛ قيل له : هذه التهمة معصية لله عن جناها وظنها بإمام المسلمين ، إذا كان عفيفاً مشهوراً بظاهر العدالة منصفاً للأمة ، لم تكن منه خيانة لهم في مدة أيام نظره ولا مخاتلة ولا جبرية ؛ فهو بالألأ يتهم بعد الموت ويحتجب عظيم الإثم في تسلط ظالم عليهم أو جاهل بأمورهم أولى . وفي هذا ما يوجب أن يكون ظن المسلمين بإمامهم الذي لم يعرفوه إلا بالصالح والاستقامة والتهمة له ذنباً منهم تجب التوبة والاستغفار منه ؛ ولا يجوز أن يبطل العهد منه إلى من عهد إليه ، وإن كان ممن يصلح أن يبتدىء العقد على غيره لأجل هذه التهمة . وعلى أن هذا المعنى قائم في العاقد كوجوده في العهد ؛ فيجب أيضاً أن يبطل عقد العاقد لغيره ؛ لأنه قد يجوز أن يعقل لمن يميل إلى نظره ويؤثر ولايته ويرجو الاعتداد والانتفاع به مع العلم بأنه غير مقصر في هذا الشأن . فلما لم يجر إبطال العقد بهذه التهمة ، لم يجر إبطال العهد .

فصحت بهذه الجملة إمامة عمر ، رضى الله عنه ، وأنه بصفة من يصلح العهد إليه وابتداء العقد له وكان العاقد له إماماً عدلاً رضى بصفة من له أن يعهد إلى غيره .

باب الكلام في إمامة عثمان رضى الله عنه

[٨٠ ظ] وصحة فعل عمر في الشورى

إن سأل سائل فقال : ما الدليل على إثبات إمامة عثمان رضى الله عنه ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن عبد الرحمن بن عوف عقدها له بمحض من أهل الشورى سوى طلحة ؛ وأن طلحة بايعه لما قديم وعليم ضرورة من حاله رضاه بإمامته ، وأن عثمان في فضله وسابقته وقرابته وجهاده بنفسه وماله وما هو بسبيله من الإحاطة بحفظ القرآن ومعرفة الأحكام والحلال والحرام ؛ وقد كملت له الخلال التي يصلح معها التقدم لإمامة المسلمين ؛ هذا مع ما قد عُرِفَ من كثرة مناقبه وفضل جهاده وإنعامه ، وأنه مجهز جيش العسرة ومشتري بئر رومة وموسع المسجد على النبي ، صلى الله عليه ، من ماله ، وكونه من المهاجرين الأولين ، وتزويج النبي ، صلى الله عليه ، ابنتيه منه ، وقوله : « لو كانت لنا ثالثة ، لزوجناك » وقوله

في خبر آخر : « لو أمدنا الله بالبنات ، لأمددناك بالأزواج » ، وقوله : « عثمان أخى ورفيقى فى الجنة » ، وقوله لما ستر رُكبتيه عند دخول عثمان عليه : « ألا أستحي من تستحي منه الملائكة ؟ » ، وقوله فيه وفى على لما أتياه فى شئ من محمل إلى النبى ، صلى الله عليه ، بعد أن طرَحَ على عليه جُبَّةَ شعر : « هكذا تدخلان الجنة ولا يحبكما إلا مؤمن ولا يُفَضُّكما إلا منافق » ، وحُكِّمَ له بأنه يُقتل شهيداً ، وأمره إياه ألا يخلع ثوباً كساه الله إياه ، فى أخبار كثيرة يطول تعدادها ، مع تسبيح الحصى فى يده وقوله : « اسكن حرّاً ! فما عليك إلا نبىٍّ وصديقٌ وشهيد » ، وفى بعض الأخبار : « شهيدان » : فوجب بذلك أجمع أن يكون بصفة من يصلح لهذا الشأن .

فإن قالوا : فما الدليل على أن لعمر أن يجعلها شورى فى نفر من المسلمين ؟ قيل لهم : ليس الكلام فى تصحيح الشورى مما يحتاج إليه فى إثبات إمامة عثمان ؛ لأن الستة الذين هم أهلها كانوا أفضل الأمة وأحق الناس بهذا الأمر وبالنظر فيه ؛ فلو أنهم اجتمعوا بأنفسهم ونظروا فى أمر إمامتهم ، وعقد عبد الرحمن أو غيره لواحد منهم تمت بيعته ولزم الاقياد له ، فلو اعترفنا بخلط عمر فى جعله شورى فيهم ؛ لم يضر ذلك بصحة عقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ، رضى الله عنهما ، غير أن البراهين الواضحة قد أوجبت سلامة عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، فى هذا الفعل ودلت على صوابه وتسيده رأيه وشدة احتياطه للأمة ؛ لأنه كان له أن يعهد إلى واحد منهم ، فلما ترجع الأمر فى نفسه واشتكل عليه ، ولم يدر صلاح الأمة [و ٨١] على أيهم يكون أكثر ، وخاف هرجاً وفساداً بعده ، وعلم أنهم أفضل الأمة وبلغه أن قوماً يخوضون فى أمر الإمامة يريدون إخراجها عن جميع الستة ؛ وأخبره بذلك عبد الرحمن وغيره فقام فى الناس خطيباً بفضلهم وأخبرهم أن الأمر لا يعدوم وأنه فيهم ، فقال لهم فى خطبته المشهورة : « ألا وإنى رأيت كأن دينك تفرق نقرة أو نقرتين ، وما أظن ذلك إلا اقتراب أجل ؛ ألا وإنى جعلت الأمر شورى فى هؤلاء الستة الوُحُط الذين توفى رسول الله ، صلى الله عليه ، وهو عنهم راضٍ . وقد بلغنى أن قوماً يقولون : لئن مات عمر ، لنؤتىن فلاناً ، أولئك أعداء الله الضلال الجهال ، والله لقد جالدهم بيدي هذه على الإسلام » ؛ وهذا غاية ما يكون من الاحتياط للأمة وحسن مادة الفتنة وإطعام من طمع فى هذا الأمر من غير أهله ، وتنبيهه للمسلمين على فضل فاضلهم والتوقيف على مرآشدهم ومصالحهم ؛ وقد

كانوا قالوا لعمر : ألا تعهد ؟ فقال : « إن أعهد ، فقد عهد من هو خير مني » — يعني أبا بكر — « وإن أترك ، فقد ترك من هو خير مني » يعني رسول الله ، صلى الله عليه . وذكر له عبد الله ابنه لأجل فضله وعلمه ونسكه وكثرة الرضا بمثله ، فقال : « لم أكن بالذي أتحملا حياً وميتاً » ؛ وقال : « يكفي آل الخطاب أن يسأل منهم رجل واحد » ؛ وقال : « أما إنه لو حضرني سالم مولى أبي حذيفة ، لرأيت أني قد أصبت الرأي ، وما تداخلني فيه الشكوك » ، وفي خبر آخر « أبو عبيدة بن الجراح أو سالم » ، يريد مشاورة سالم وأخذ رأيه دون العقد له ؛ لأنه أحد المحتجين على الأنصار بقول النبي ، صلى الله عليه : « الأئمة من قريش » ؛ وهذا ما لا مطلب وراءه من الاحتياط ، ولا احتياط بعده .

ويا ليت شعري ! ما الذي حَظَرَ على عمر جعلها شورى وإخبار المسلمين أنهم أفضل الأمة وأن الإمامة لا تعدوم ! وقد أجمع المسلمون على ما ذكر ، هذا مع خوفه مما أنهى إليه من طمع من ليس من أهل هذا الأمر ؛ ثم منعهم من أن يصلوا بالناس واحد منهم خوفاً من أن يُظَنَّ أو يُقَدَّر أنه كالنص عليه وأن رأيه فيه وأن يصير ذلك حجة لمن اعتقد منهم تعظيم نفسه وأنه أولى بالأمر منهم ، أو لأن لا يكرهه كاره أو ينفِرَ عند تقدمه نافر فتنبج فتنة تعود بتفريق الكلمة وشتات الرأي وخروج الأمر عن نصابه ؛ وقدم لهم من لا يشكون في أمانته وصلاحه وهو ضُهِيبٌ فصلى بهم أيام مشورتهم حتى قال شاعرهم :

صلى ضُهِيبٌ ثلاثاً ثم أهدسها على ابن عفان مُلكاً غير مقصور

[٨١ ظ] وقال : « لا تنتظروا طلحة أكثر من ثلاثة أيام ؛ فإن قدم ، وإلا فأنفذوا أمركم » ، وقال لهم : « فإن انقسم القوم شطرين ، فكونوا في حيز عبد الرحمن ابن عوف » ، لعلمه بإمامته وثقته وأنه مرَضِيٌّ عند الكافة وأزهدهم في هذا الأمر ؛ على أن هذه الرواية شاذة غير معلومة ؛ ولم يكن يبعد إذا اعتقد هذا أجمع في عبد الرحمن أن ينص عليه أو يعهد إليه . وظاهر الفعل المتفق عليه يدل على اعتدالهم في نفسه وتقاربهم في المنزلة وما يحتاج إليه من صلاح الأمة .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان عمر بما قدمناه إماماً عدلاً مرَضِيّاً ، وقد خاف من الأمر ما وصفه ، وعلم احتياطه ، وجب أن يكون جعله لها شورى إحدى فضائله ومناقبه ، ومضافاً إلى ما سلف من إنعام نظره للمسلمين ونصحهم إياهم .

فإن قالوا : كيف يجوز أنه يكون قاصداً للمصلحة وحسن النظر للأمة بهذا القول مع ما روى عنه من ذمه لجميع أهل الشورى ووصفه لم بأنهم لا يقومون بالإمامة ولا يصلحون لها نحو ما روى عنه أنه مر بهم يوماً وهم مجتمعون ، فأقبل عليهم وقال لهم : « أكلّكم يطع في هذا الأمر ؟ » ؛ أما قول وأن طلحة قال له : « إن رأيت أن تكف عنا القول ، فأقبل ؛ فإنك لا تقول خيراً » ، وأن الزبير قال له : « قل ، وما عاك أن تقول ؟ » ، فقال لطلحة : « أما أنت ، فما أعرفك منذ يوم أن شئت يمينك مع رسول الله ، صلى الله عليه ، من البأور والكبر الذي أحدثته ؛ ولقد مات رسول الله ، صلى الله عليه ، وهو عليك غضبان لما قلت ما قلت حتى نزلت آية الحجاب » ؛ ثم قال للزبير : « وأما أنت ، فإنك مؤمن الرضا كافر الغضب ؛ يوماً شيطان ويوماً إنسان ؛ فمنّ للسلمين يوم تكون شيطاناً ؟ » ؛ وأقبل على عثمان فقال له : « أما أنت ، فوالله لئن وليت هذا الأمر ، لتحملن بنى أبي مسيط على رقاب الناس ولتأكلن مال الله ، ولتسيرن العرب إليك ولتقتلنك ؛ والله لئن فعلت ليقعلن » ؛ ثم أخذ لحيته فمزها ثم قال : « اذكرني إذا كان ذلك يا ابن عفان ! » ؛ ثم أقبل على عليّ فقال له : « وأما أنت يا عليّ ، فلئن وليتهم ، لتخيلنهم على الحجّة البيضاء والطريق للستيم وما يقعدك عن هذا إلا دُعابة فيك وأنت كثير البطالة » ؛ ثم قال لعد : « وأما أنت ، فصاحب قنص وقوس وسهام ؛ وليت يصاحب الجسيم من أمرهم » ؛ ثم أقبل على عبد الرحمن فقال له : « وأما أنت ، فلو وُزِنَ إيمانك بنصف إيمان المؤمنين لَوَقِيَ عليه ؛ إلا أنه يقعدك عن هذا الأمر العجز ؛ وما زهره وهذا الأمر ! » . وقوله في خير آخر في رواية ابن عباس عنه أنه قال له لما دخل عليه فوجده على سرير مرثول قلقاً متسليلاً ، فلم عليه فقال [٨٢ و] له : « والله لقد فرحت بدخولك على قرابتك وفضل رأيك ؛ ولقد أرقّت ليلي وقلقت يومي في أمر الأمة ؛ وما أدري ما أصنع بأمر المؤمنين » ؛ قلت له : « ولم يا أمير المؤمنين وهذا الأمر إليك ؟ » وما هذا نحوه ؛ فقال لي : « فأشِرْ وقل ما عندك » ، قال : « فقلت إن بدأت بعلّي فيقول : جاءنا باین عمه » قال : « قلت : عثمان ، فصاح وقال : « والله والله لئن فعلت ، ليحملن بنى أمية على رقاب الناس ، ولصارت العرب إليه قتلته » ؛ قال : « فقلت : طلحة » ؛ فقال : « إنه كثير البأور ولا يمر الأبواب على أنفه ؛ وما كنت بالذي أجمع على المسلمين بين كثيره أو يسيبه وإسنه » ؛ قل : « قلت :

الزَّيْدُ» قال : « فقال : ذلك ضَرِيسٌ شَرِيسٌ لَوْ وَلِيَ هَذَا الْأَمْرَ لَأُثْنِيَ بِالْبَطْحَاءِ يَلَاطِمُ عَلَى مُدٍّ مِنْ شَعِيرٍ أَوْ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ » وفي بعض الأخبار : « أَوْ قَنْبٍ مِنْ لَبَنٍ » ؛ قال : « فقلت : سعد » ، قال : « فقال فيه مثل ما قال في الخبر الأول » ؛ قلت : فعبد الرحمن ، فقال فيه مثل مقالته التي قدمناها ؛ فقلت : فعلي ، فقال : « إنه وإنه يُقَرِّظُهُ لَوْلَا دُعَابَةُ فِيهِ » وفي خبر آخر : « لَوْلَا أَنَّهُ كَثِيرُ الْبَطَالَةِ » ، في أمثال هذه الأقاويل رُوِيَتْ عَنْهُ فِيهِمْ ؛ فكيف يكون مع هذا الرأي مصيباً في ردها إليهم ؟ يقال لهم : ليس من شأن أهل العلم ومن أراد الله يَبْحِثَهُ وَفَحْصَهُ أَنْ يَتْرُكَ الظَّاهِرَ الْمَعْلُومَ مِنْ حَالِ الصَّحَابَةِ عَمَّا يُوجِبُ إِعْظَامَ بَعْضِهِمْ بَعْضًا إِلَى الْقَوْلِ بِمَجْهُولٍ مِنْ أَمْرِهِمْ وَالْمَصِيرِ إِلَى رَوَايَاتٍ شَاذَةٍ فِي ذِمِّ بَعْضِهِمْ بَعْضًا ؛ وَلَا سِيَّما إِذَا عَارَضَهَا مَا هُوَ أَقْوَى مِنْهَا وَأُثْبِتَ ؛ فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ أَكْثَرُهَا كَذِبٌ وَمَوْضُوعٌ لَا مُحَالَةَ ، وَإِنْ جَازَ أَنْ تَكُونَ اللَّفْظَةُ وَاللَّفْظَتَانِ مِنْهَا صَحِيحَةً ، لَأَنَا عَلِمْنَا ضُرُورَةَ مَنْ حَالِ عَمْرٍ أَنَّهُ عَظَمَهُمْ وَقَرَّظَهُمْ وَأَنَّهُ جَعَلَ الْأَمْرَ فِيهِمْ ، وَأَمَرَ الْأُمَّةَ بِالْإِنْقِيَادِ ، وَأَخْبَرَ أَنَّهُمْ أَفْضَلُ مِنْ بَقِي . وَهَذَا الثَّابِتُ الْمَعْلُومُ لَا يَشْبَهُ ظَاهِرُ هَذِهِ الرَوَايَاتِ وَالْأَقَاوِيلِ الَّتِي رُوِيَتْ بِهَا ؛ فَجَوِّبْ دَفْعُهَا وَاطْرَاحُهَا .

وكيف يجوز أن يُظَنَّ بِعَمْرٍ فِي فَضْلِهِ وَتَقِظُهُ وَصِرَامَتِهِ وَثَاقِبِ رَأْيِهِ وَعِلْمِهِ بِمَوَاقِعِ الْخِطَابِ وَأَحْوَالِ الْكَلَامِ وَمَوَارِدِ الْأُمُورِ وَمَصَادِرِهَا أَنْ يُنَاقِضَ بِمِثْلِ هَذِهِ الْمُنَاقَضَاتِ فِي كَلَامِهِ ، وَهُوَ مِنْ أَعْلَمِهِمْ بِضَبْطِ الصَّحَابَةِ وَتَحْصِيلِهِمْ وَاسْتِدْرَاكِهِمْ لِلدَّقِيقِ اللَّطِيفِ ، فَضْلاً عَنِ الْمُنَاقِضَةِ الظَّاهِرَةِ ، وَإِنْ كَانَ قَاصِداً بِهَذَا إِلَيْكَ الْقَدَحَ فِي فَضْلِهِمْ ؟ وَكَيْفَ لَمْ يَعْرِفْ أَنَّ الْقَوْمَ يَعْلَمُونَ بِأَنَّ الْكَثِيرَ الْبَطَالَةَ وَالِدُعَابَةَ لَا يَحْمِلُ النَّاسُ عَلَى الْمَحَجَّةِ الْبَيْضَاءِ وَالطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ ، وَأَنْ حَمَلَهُمْ عَلَى هَذَا الْمَنَاجِزِ ضِدَّ الْبَطَالَةِ وَالِدُعَابَةِ وَتَقْيِضُهَا ؟ فَلَوْلَمْ نَعْلَمْ ضُرُورَةَ الرَوَايَاتِ الْمَعَارِضَةِ لِهَذِهِ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ عَنْهُ فِي تَقْرِيفِهِمْ وَتَعْظِيمِهِمْ ، لَوَجِبَ [٨٢ ظ] أَنْ يُنْفَى عَنْهُ مِثْلُ هَذِهِ الْمُنَاقَضَاتِ ؛ فَكَيْفَ وَالْأَمْرُ بِخِلَافِ ذَلِكَ ؟ وَلَوْ وَرَدَتْ هَذِهِ الرَوَايَاتُ الَّتِي سَأَلْتُمْ عَنْهَا وَرُوداً يَلْزِمُ قُلُوبَنَا الْعِلْمُ بِصَحَّتِهَا وَعَدَمِ السَّبِيلِ إِلَى جَعْدِهَا ، لَوَجِبَ أَنْ نَحْمِلَهَا مِنْهُ عَلَى تَأْوِيلٍ صَحِيحٍ يَلْأَمُ رَأْيَهُ فِيهِمْ وَوَصْفَهُ لَهُمْ ؛ فنقول : إنه أراد بقوله لَطْلَحَةُ إِنَّهُ كَثِيرُ الْبَأْوِ وَإِنَّهُ لَا يَمُرُّ الذَّبَابُ بِأَنْفِهِ التَّحْذِيرَ مِنْ خِيَلَاءٍ وَكِبَرٍ ظَنَّهُ بِهِ وَقَدَّرَهُ فِيهِ وَأَخْبَرَ بِهِ عَنْهُ تَخَوُّفاً مِنْ أَنْ يَقَعَ فِيهِ إِنْ وَلِيَ هَذَا الْأَمْرَ ؛ وَنَحْمِلُ قَوْلَهُ فِيهِ : « وَلَقَدْ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، وَهُوَ عَنِيتُ عَضْبَانِ » . عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ الْعَصَبَ فِي بَعْضِ مَصَالِحِ الدُّنْيَا وَالْإِسْتِزَادَةِ مِنْ طَلْحَةِ فِي

جهيل محبته وعشرته ، أو أنه غَضِبَ عليه غَضَبٌ من خولف في إرشاد إلى رأى وصواب دَلَّ عليه تَرْكُهُ المُرْشِدَ لبعض شهواته . وكيف يجوز أن يَقْبَلَ مِثْلَ هذا في طلحة مع ما رَوَى عن النبي ، صلى الله عليه ، من تفضيله له وقوله : « هذا يوم كله لطلحة » ، ولولا أنه قال حَسَنٌ ، لطار مع الملائكة » ، وقوله للصحابه وقد أحذقوا به لأخذ دِرْعِهِ وَحَظَّ السلاح عنه : « عليكم بطلحة » ، في أمثال لهذه الأخبار معلومة ثابتة ؟ ولعل عمر ظن أن رسول الله ، صلى الله عليه ، قد غضب على طلحة فقال له ذلك لكي يحُضَّهُ على الاستغفار بما قدره ، وليُجَدِّدَ التوبة منه ، وإن كان يعلم أنه قد تاب منه ؛ لأن تجديد التوبة من الذنب في كل وقت ذُكِرَ فيه واجب لكي ينفي الإصرار عنه .

ويكون قاصداً بقوله للزير ما قاله للتحذير له من التشدد والمضايقة ولم يَصِفْه بالبخل في نفسه ؛ لأن الإنسان قد يكون أسخى من الريح الهبوب مع تشدده ومضايقته في المعاملة . وعلى أنه لم يَقُلْ فيه إنه قد قَبَلَ ذلك أو يَقَعْلُهُ ، وإنما قال : « لأُثْنِي فاعلا » ، على مذهب التحذير . وعلى ذلك تأويل قوله إنه « ضرسٌ شرسٌ » . وأما قوله : « يَوْمًا شَيْطَانٌ وَيَوْمًا إِنْسَانٌ » ، وإنه « مُؤْمِنُ الرِّضَا كافر الغضب » ، فإنه أيضاً يصف فيه لين أخلاقه تارة وحسن رِضَا أو شِدَّةَ غضبه تارة وتَعَسَّفَهُ والتحذير له من ذلك إن ولى الأمر .

وكذلك قوله في سعد إنه « صاحب قنص وقوس وسهام » وإنه « صاحب مقنَّب من مقانيهم » ، وليس بصاحب الجسيم من أمرهم » إنه خَرَجَ مخرج التحذير له من أن يكون بهذه الصفة إن ولى الأمر ، والدُّعَاءُ له إلى ترك الاشتغال بذلك أحياناً والانتصاب إلى النظر في مصالح الأمة . وكيف يكون هذا الخبر صحيحاً ، وهو يستكفيه وَيُؤَثِّرُهُ على الأقاليم ، ويقول عند موته : « أوصي الخليفة من بعدي أن يُؤَلَّى سعداً ؛ فإني لم أصرفه عن خيانه ولا مَوْجِدَةٍ » ؟

[٨٣ و] وكذلك قوله في عليّ وأنه لكثير البطالة والدعابة ، لو صحت هذه الرواية أيضاً . إنما المراد به النهي والتحذير والدُّعَاءُ إلى ترك المزح في بعض الأوقات ؛ وهذا كله لا يوجب الفجور وإسقاط العدالة وإخراج من له هذه الأوصاف أو شيء منها عن استحقاق الإمامة . وأما قوله في عبد الرحمن : « وما زهرة وهذا الأمر ! » إنما هو على مذهب التحذير .

من العجز ؛ ولقد ظهر من صرامة عبد الرحمن وشدة وجع القوم للنظر في هذا الأمر معه شاكاً سلاحه ما يدل على نفى العجز عنه وبعده منه ؛ وهذا مع اجتماع القوم على الرضا به والاعتماد على رأيه ومع ما علم من زهده فيه وإخراجه نفسه عنه ، مع صلاحه له وتمكنه من القيام به .

فمن ظن أن عمر أراد غير ما ذكرناه ، إن صح الحديث ، فقد ظن بعيداً ؛ ومن قدر أنا ترك الظاهر المعلوم من إعظام عمر لهم وحسن ثنائه عليهم إلى هذه الروايات ، فقد ظن عجراً وتفريطاً عظيماً واعتقد شططاً .

باب ذكر الدلالة على صحة عقد عبد الرحمن

لعثمان بن عفان ، رضى الله عنهما

فإن قال قائل : ما الدليل على صحة عقد عبد الرحمن لعثمان ؟ قيل له : الدليل على ذلك أنهم تشاوروا ليالى وأياماً ونظروا في أمرهم ورضوا بعبد الرحمن أميناً ومشيراً في هذا الباب ، وعلمنا ضرورة أنه عقد لعثمان وأنت الباقيين منهم ومن سائر الأمة اتقادوا لعثمان وخاطبوه بأمر المؤمنين ؛ وعثمان بصفة من يصلح العقد له والعهد إليه ؛ وعبد الرحمن في فضله ونبله وسابقته وعلمه ، وما لا حاجة لنا إلى الإطالة في ذكره من فضائله ممن يصلح لعقد هذا الأمر ؛ بل هو من جلة أهل الحل والعقد . وقد ظهر من تبرئه منها وزهده فيها مع كونه مرضياً عندهم وعند سائر الأمة ، ما يدل على قوة إيمانه وشدة خوفه وحذره وعظيم مناصحته للأمة ؛ فهو أبعد الناس من التهمة في هذا الباب وأشداهم إثارة وتوخياً لأداء الأمانة وحسن النظر للأمة . هذا معلوم من حاله وفعله ؛ وما بعد ذلك من الروايات التي لا تليق بما وصفناه ببلغة مطرحة .

فإن قالوا : أفليس قد روى أن علياً قال لعبد الرحمن لما عقد لعثمان : « أغدر هذا يا عبد الرحمن ؟ » وأنكر ما كان منه ؟ قيل لهم : هذا من الوسوس وحديث النفس ؛ لأن المعلوم الذي لا شك فيه مبايعة [٨٣ ظ] على لعثمان وتصرفه معه وإقامته الحدود بين يديه ، حتى قال كثير من الشيعة : إنهم جهلوا الحد فقام يعلمهم ؛ وقال آخرون : إنه كان في تقيية منهم ؛ وهذا كله باطل لا سبيل إلى علمه ؛ فلا يجوز ترك هذا الظاهر بمثل هذه الروايات ؛

هذا لو لم يعارضها من رواية أهل الثبوت والثقات ما يطابق الظاهر من فعل علي وانقياده ؛ فكيف وقد ورد ذلك بما لا قبل لأحد بدفعه ! وذلك أن الصحيح في هذا ما روى أن علياً ، عليه السلام ؛ قال لعبد الرحمن بن عوف ، بعد أن عرض عليه البيعة على شرط ما روى عنه أنه شرطه فأباه علي والتزمه عثمان ، فقال له علي ، عليه السلام : « بايع أخاك ، فقد أعطى الرضا من نفسه ، واستخر بالله واصفق على يده » ؛ وهذا أشبه بقول علي وفعله . وكذلك إن قالوا : أفليس قد روى أن علياً ، عليه السلام ، كان يقول أيام الشورى : « نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ ، هل فيكم من قال فيه النبي ، صلى الله عليه : « من كنت مولاه ، فعليّ مولا » ، منادياً بذلك ورافعاً صوته ، غيري ؟ » فكيف يكون راضياً بما صنعوه ؟ قيل لم : إن هذه الرواية من جنس روايتكم أنه تأخر عن بيعة أبي بكر ، وأن عمر رَفَصَ فاطمة ، وأنها أَسْقَطَتْ ، وأنهم أحضروا علياً إلى البيعة في جبل أسود يسجبه عمر ، في أمثال هذه الروايات . وليس يجب ترك الظاهر المعلوم من حال علي وسائر الصحابة لأجل هذه الروايات . وكيف يكون ذلك صحيحاً ، مع ما روى عنه من قوله : « بايع أخاك فقد أعطاك الرضا من نفسه » ، ومع قوله الظاهر بالكوفة والبصرة والشام : « والله ما قتلْتُ عثمان ولا مآلات علي قتله » ، وقوله : « اللهم العن قَتْلَةَ عثمان في البر والبحر » ، وقوله : « لو رَضِيتُ مني بنو أمية أن أحلف لها عند الحجر الأسود أني ما قتلْتُ عثمان لحَلَفْتُ » ، في أمثال هذه الأخبار ؛ ولو كان ما روئيموه من احتجاجه على أهل الشورى بقوله : « من كنت مولاه ، فعليّ مولا » صحيحاً ، وكان يرى أن هذا القول من النبي ، صلى الله عليه ، نصٌّ عليه ، لوجب أن يكون علماً بأن عثمان باغٍ مستحق القتل ، ولم يجوز أن يلعن قَتْلَتَهُ ، إذا كان باغياً مستحقاً للقتل ؛ وهذا مما لا يمكن أن يُعْتَقَدَ في مثله مع فضله ونبله وعلمه وقرابته وسابقته وثاقب رأيه . فإن بذلك مقطوع ما تعلقوا به .

وإن قالوا : وكيف يكون عَقْدُ عبد الرحمن لعثمان صحيحاً ، وقد عقد له على شرط تقليده في الأحكام لأبي بكر وعمر ، وما روى عنه من أنه قال لعليّ : « نبايع لك ونعقد لك هذا الأمر على أن تحكم بكتاب الله وسنة نبيه [٨٤ و] وسنة الشيخين من بعده » ، وأن علياً قال : « ليس مثلي من استظهر عليه ؛ ولكن أجتهد رأيي » ، وأنه عرض ذلك على عثمان فرضى بالشرط وضمَّنه وعقد له عليه ؛ وقد اتفقنا على أن التقليد من العالم لغيره حرام

في الدين ؟ يقال لم : هذا الخبر أيضاً من أخبار الآحاد وليس هو مما يُعَلَّمُ صِحَّتُهُ ضرورة ولا بدليل . فإن كان التقليد حراماً ، فإن الصحابة قد كانت أعلم بذلك وأتقى لله من أن تَدْخُلَ في الحرام على غير إنكار له ؛ وكان يجب على عليٍّ ، عليه السلام ، مع امتناعه من قبول الشرط أن يقول : هذا حرام في الدين لا يحل فعله . وليس لنا أن نطعن على الصحابة بشيء نضيفه إليهم لا نجيزه علينا بروايات الآحاد ؛ فسقط أيضاً التعلق بهذه الروايات .

وقد يمكن أيضاً ، إن كانت هذه الرواية صحيحة ، ألا يكون عبد الرحمن أراد بسنة الشيخين اتباعهما على التقليد في الأحكام ؛ وإنما أراد السيرة بالعدل والإنصاف ، وألا يكون قال ذلك أيضاً على شك منه في أن علياً سَيَحْكُمُ بالإنصاف والعدل ، إن صار الأمر إليه ؛ وإنما قال ذلك على مذهب التقرير له والتأكيد والتبرئة له ، ليتقَعَ الرضا من الجماعة وتزول الفتنة ويستميل بذلك قلوب السامعين له ؛ فيكون عبد الرحمن مصيباً في اشتراطه وتقريره وتأكيد الأمر ، ويكون عليٌّ مصيباً في الامتناع منه ، ويكون عثمان مصيباً أيضاً في قبول الاشتراط لما علمه من أن عبد الرحمن ما قصَدَ إلا التأكيد والتقرير واشتراط^(١) السيرة بالعدل . ويدل على ذلك ويؤكدُه علمنا وعلم سائر الناس أن أحكام أبي بكر وعمر في كثير من الفقهيات مختلفة ؛ كتوريث الجدِّ والمفاضلة في العطاء من عمر ، وتسوية أبي بكر بين الناس فيه ، وغير ذلك ؛ وأن عثمان لا يمكنه ولا يجوز أن يحكم بحكمتي^(٢) المختلفين ؛ فدل ذلك على أنه إنما أراد اشتراط السيرة بالعدل والإنصاف .

وقد يمكن أيضاً في تأويل هذا الخبر أن نقول إن عبد الرحمن إنما اشترط على عثمان ترك التقليد في الأحكام ؛ لأن سيرة أبي بكر وعمر ترك التقليد فيها والنهي عن ذلك ؛ فلذلك لم يُقَلَّدْ عُمرُ أبابكر وخالفه ، ولا قلَّد أبو بكر عُمرَ في شيء من مسائل الحلال والحرام . وقد عُلِمَ أن من سيرتهما اجتهاد الإمام وترك التقليد لغيره ؛ فكيف يدعوه عبد الرحمن إلى التقليد وترك الاجتهاد ؛ وهذا ضدُّ سنتهما ؟ فبان أنه لم يدعُه إلا إلى ما ذكرناه وأن علياً قدَّرَ فيه أنه دعاه إلى التقليد فأصاب في امتناعه من قبول الشرط .

(١) اشتراط : في الأصل اشتراك .

(٢) بحكمتي : في الأصل بحكمهما .

وقد قال قوم من الفقهاء أيضاً إن تقليد العالم للعالم والحكم بالتقليد جائز سائغ في الدين ؛ وهي مسألة اجتهاد ؛ أعنى تقليد العالم للعالم ؛ فعمل [٨٤ ظ] عثمان وعبد الرحمن كانا يريان جواز التقليد والحكم به ، وعلى ، عليه السلام ، لا يرى ذلك ؛ فأصابا فيما تعاقداه عليه ، وأصاب عليٌّ في امتناعه من غير قدح في العقد ؛ لأنه لا يحرم ذلك على من رآه ، وإن وجب عليه ألا يفعله ؛ لأنه ليس من رأيه واجتهاده . فبان بذلك أن جمع زوال ما تعلقوا به في هذا الفصل .

فإن قالوا : كيف يكون عقد عبد الرحمن صحيحاً ، وهو قد أنكر على عثمان ونقم كثيراً من أفعاله ، وقال للصحابة ؛ لما قال له بعضهم : هذا من عملك ، حيث عقدت لهذا الظالم الجبار ، فقال لهم : « ما علمت ؛ وإذا شئتم ، أخذت سيفي على عاتقي وأخذتم أسيافكم وقتلنا هذا الطاغية وأزلناه عن الأمر » ، ونحو ذلك ؟ يقال لهم : هذا أيضاً من الروايات المختلفة ؛ لأن الثابت المعلوم من حال عبد الرحمن رضاه به واختياره له وقوله خطيباً بذلك : « إني رأيت الناس لا يعدلون بعثمان أحداً فوكليته » في نظائر هذه الروايات مما يقتضى موالة عبد الرحمن لعثمان ؛ فلا وجه لترك ذلك والتعلق بالتعالييل والأباطيل .

على أنه لو صح عن عبد الرحمن أنه قال : « إني خلعت عثمان فاقتلوا هذا الطاغية ، أو سيروا خلعه » ، لم ينخلع عثمان لهذا القول من عبد الرحمن ولا من غيره ؛ لأن الإمامة إذا ثبتت بعقد صحيح مأذون فيه ، لم ينخلع صاحبها بخلع الماقد له بعد ذلك ولا بخلع غيره ولا بدم أحد له ؛ ولا ينخلع بالقرء ولا بالتأويل عليه ؛ وإنما ينخلع بالجلى المعلوم من الأحداث الثابتة الظاهرة . فيجب أن ننظر فيما أنكره عبد الرحمن بعد عقده وما نقمه القوم عليه ؛ فإن كان ما يوجب خلعه الولاية وسقوط الطاعة ، صرنا إليه وطالبناه بموجبه ؛ وإن كان غلطاً في التأويل وقرءاً بالباطل ، أضربنا عنه ولم نخفل به .

فإن لم تقنع الشيعة وأبت إلا إبطال إمامة عثمان بهذا التأويل والروايات التي ليست بثابتة عن عبد الرحمن ، وإن كان قد عقدها في الأصل طوعاً واختياراً عن رأى ومشورة وإخبار الناس أنه وجد الصحابة لا يعدلون بعثمان أحداً ، عاد ذلك بأعظم الضرر عليهم ووجب عليهم به القدح في إمامة عليٍّ لأجل إنكار طلحة والزبير وعائشة لفعله ونخلع

طلحة والزبير له وإقراره بذلك ، على ما قد روى بمثل رواية ما ادعوه على عبد الرحمن في قوله في عثمان ، وقوله بالبصرة : « بايعاني بالمدينة وخلصاني بالعراق » ، وقولهم في جواب ذلك : بايعناك على أن تقتل قتلة عثمان ، وقول طلحة : « بايعت واللحج على قتي » ، وقول الزبير : « بايعته أيدينا ولم تبايعه قلوبنا » وقد كانا أحضرا مكرهين فهما أعذر في خلعهما لعلي من عبد الرحمن في خلعه لعثمان ، ولأجل أن المطالبة بدم عثمان أمر ليس يقع التأويل في مثله ، وإن كان الحق في يد علي [٨٥ و] ومعه دون كل من خالفه .

وما نَقَمَ أحد على عثمان شيئا فيه شبهة ولا متعلق . وعلى أن عثمان لم يقعد عنه أحد دعاه إلى نصرته أيام حصاره وسعى أهل الفتنة عليه ؛ بل كانوا يبذلون أنفسهم ونصرتهم ويقولون : دعنا نكن أنصار الله مرتين ! فيأبى ذلك ويمنعهم منه . وعلى ، عليه السلام ، قد عن نصرته كثير ممن دعاه إلى القتال معه من جلة الصحابة كسعد وسعيد بن زيد ابن عمرو بن نفيل وعبد الله بن عمر ومحمد بن سلمة وأسامة بن زيد وسلامة بن وقش وغيرهم ممن لا يحصى كثرة ، فيجب أن يكون ذلك أظهر في القدح في إمامته وأجدر مما تعلق به على عثمان .

ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القدح في إمامتهما جميعاً ؛ غير أن الشيعة تفتح على أنفسها من هذا الباب ما لا قبل لهم بدفعه . وليس تفسد إمامة علي بخلع من عقدها له ولا بالتأويل عليه بأنها عقدت على شرط فيها ولا يوهنها قعود من قعد عنها . فكذلك لا تبطل إمامة عثمان بما حكوه عن عبد الرحمن ولا بسعي أو غاد وأهل فتنة إليه وتعديهم عليه ؛ لأن إمامته قد ثبتت وصحت فلا يقدح فيها شيء مما ذكره .

فإن قالت الشيعة : نحن لا نعتبر بقول طلحة والزبير وخلصهما وقعودهما ؛ لأن طريق الإمامة النص من النبي ، صلى الله عليه ، قيل لهم : فليس يجب أن ينزلوا معنا إلى الكلام في إمامة عثمان وعقد عبد الرحمن وخلصه ؛ لأن الخوض فيها عندكم منكراً . فإن قالو : إنما نسألکم ونُلزِمُكم على مذهب أهل الاختيار ، قيل لهم : قد أبنا لكم أن ذلك لا يلزم على أصولنا وأنه لو لزم لعاد بإبطال إمامة علي ؛ وذلك فاسد

باب الكلام في مقتل عثمان ، رضى الله عنه ،

والدليل على أنه قتل مظلوماً

فإن قال قائل : فهل تقولون إن عثمان قتل مستحقاً للقتل أم مظلوماً ، وهل كان منه حَدَثٌ أوجب قَتْلَهُ والمطالبة بخَلْعِهِ أم لا ؟ قيل له : نقول إن عثمان ، رضى الله عنه ، قتل مظلوماً ، وإنه لم يكن منه ما يوجب قتله ولا المطالبة بخَلْعِهِ ولا سقوطَ عدالته وموالاته ، وإن الذين تولوا قتلَهُ والإغراق في السعى عليه أهلُ فتنة ولقيف الأمصار ومن لا مدخل له في هذا الشأن ، أعنى أمر الإمامة وحلها وعقدَها ، وإهم لم يستندوا في شيء مما خرجوا إليه في أمره إلى ما يمكن [٨٥ ظ] أن يكون شبهة ، فضلاً عن أن يكون حجة . فإن قالوا : وما الدليل على ذلك ؟ قيل لهم : الدليل عليه أنه قد ثبت من إيمان عثمان ونزاهته وسابقته وفضله وجهاده ما قدمناه من فضائله ، ومن صحة إمامته وثبوت بَيْعَتِهِ ووجوب طاعته والانقياد له ما نستغنى عن إعادته وردِّ قول فيه ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، وجب أن نعتقد أنه على جميع هذه الأوصاف وأنه قتل مظلوماً حتى يذكر القاتلون له والساعون عليه والمنتصرون لفجورهم ما يبيحون به دمه على ذلك الوجه ويوجب خَلْعَ طاعته وزوالَ عدالته ؛ وأنى لهم بذلك ؟ .

وعلى أنه لو ثبت عليه أمر يستحق به خلع الطاعة ويجب به زوال العدالة ، لم يكن مبيعاً لقتله على ذلك الوجه ؛ لأنه لم يَحْمِ داراً ويمتنع على المسلمين ولا نصَّبَ الحرب بينه وبين من سار إليه ؛ فقد كان يجب عليهم القبضُ عليه ، لما أخذوه وتمكنوا من داره وحريره ، أو حبسه وإبعاده عن المدينة ، أو أخذه بغاية الإرهاب بخلع نفسه لو كان مستحقاً للخلع . فأما أن يُقتل على ذلك الوجه وهو غير ناصب للحرب فضلال وظلم لا محالة .

على أنه لو استحق قتلَهُ وخلعه وإبعاده ، لم يجوز أن يتولى ذلك من أمره الذين ساروا إليه ؛ لأنهم ليسوا من أضرا به ولا أشكَّاله ومن يداني منزلته ولا ممن له مدخل في الإمامة ولا في عقدِها وحلها والاعتراض على أهلها . وإنما يُعْتَدُّ بمثل ما جروا إليه أو يكون لأحد فيه أدنى تعلق ، لو تولى ذلك منه أكفأوه ومن له مدخل في هذا الشأن . وليس للرعية كافة أن يتولوا دَمَ من هو دون عثمان ولا إقامة أقل الحدود على أقل الناس قدراً ؛ فكيف بعثمان

مع ما ذكرناه من أحواله ؟ وهذا واضح في أن القوم يجب تفتيقهم بقتله ، لو كان ممن يستحق القتل ، فضلا عن أن يكون غير مستحق له . وقد ذكرنا في غير هذا الكتاب أسباب هؤلاء القوم الذين عدّوا عليه ، وكل واحد منهم ، والذي بعثهم على السير إليه ، وأنها كانت أحقادا عليه لأجل إمرة طلبوها ، ولأجل غيظ منهم على أمرائه ، ولأن بعضهم كان طفلا في حجره ، ولأن بعضهم حرمه بعض طلبته ، إلى غير ذلك مما لا حاجة بنا إلى ذكره .

وقادة هؤلاء القوم الذين أشاروا عليهم وحلّوهم على ما فعلوه : الفافقي المصري ، إمام القوم ، وكنانة بن بشر التّجيبى ، وسودان بن حُرّان ، وعبدالله بن بُدَيْل بن ورقاء الخزاعى ، ومن قادة البصريين : حكيم بن جبلة العبدى فيمن صحبه منهم ، ومن أهل الكوفة : ملك ابن الحارث الأشتر النّخعى في رجال قد سميناهم . وقد كان هؤلاء أثاروا الفتنة مُدَّة قبل قتل [٨٦ و] عثمان ، رضى الله عنه ، ورأى من رأى إبعادهم عن المدينة ، فأخرج منهم عن المدينة سبعة عشر نفسا منهم القوم الذين سميناهم ، ومنهم على ما ذكر : صمصمة بن صوحان ، وزيد بن صوحان العبديان ، وعبدالله بن الكواء ، وعمرو بن الحقيق ، في آخرين ؛ فكان معاوية يقربهم ويدنيههم ويحضرهم طعامه ويكثر إزارهم بالله ويخوفهم شق العصا والفتك بإمام الأمة وتعظيم حرمة الإمامة ووجوب لزوم الجماعة إلى أن قال له زيد بن صوحان يوما : « كم تكثّر علينا بالإمارة وبقریش ، فوالله ما زالت العرب تأكل من قوائم سيوفها وقریش تأكل من متاجرها » ؛ فقال له معاوية : « اسكت لا أم لك ، أذكرك بالإسلام وتذكرنى بالجاهلية ؟ قَبَّحَ الله من كثّر على أمير المؤمنين بكم ، فاستم برجال ضُرِّ ولا نفع ، اخرجوا حيث شئتم » ؛ فأبعدهم ؛ ثم احضر ابن الكواء فسأله عن أهل الفتنة في كل بلد وعن أحوال أهلها ؛ ثم كتب إلى عثمان بأن القوم قد أثاروا الفتنة بالشام وقد خفتُ انخراق الأمر ؛ فإن أمرت ، أنفذتُ إليك برؤوسهم ، وإلا فمُرُ بنسريهم ؛ فكتب إليه : « إن الفتنة قد أطلعت رأسها وألّا يُنكأ القرح ، فسرخهم إلى » ؛ فأخرجهم معاوية ؛ فعدا عليهم عبد الرحمن بن خالد بن الوليد ، وكان يومئذ أمير الجزيرة وكثير مما يتصل بها ، فلم يفلت أحد منهم ؛ فلما أدخلوا عليه ، قال لهم : « لا مرحبا بكم ولا أهلا يا حزب الشيطان ! قد انصرف الشيطان محسورا وأنتم في ضلالكم تترددون ، أنا عبد الرحمن ، أنا ابن خالد

ابن الوليد ، أنا ابن فاقى عين الرُّدَّةِ ، لم لا تقولون لي ما كنتم نقوه به معاوية وعبد الله
ابن عثمان ؟ » : وفهمهم وحصرهم ؛ فكان كلما ركب أمشاهم بين يديه ، ثم يقول للملك
ابن الأشتر : « أعلمت ياملك أن من لم يصلحه الخير أصلحه الشر ؟ والله لأحسنن تقويمكم » ؛
فكانوا عنده سنة يظهر من التوبة والندامة من الطمن على عثمان والإثارة للفتنة وتشعيب
الكلمة . وكتب إلى عثمان بتوبتهم ، فكتب إليه أن سرّخهم إلى ؛ فلما مثلوا بين يدي
عثمان ، حددوا التوبة والندم وحلفوا له على ذلك ، فخيرهم البلاد ؛ فاختار بعضهم الكوفة ،
واختار بعضهم مصر ، وبعضهم البصرة ؛ فأخرجهم إلى حيث آثروا ؛ فما استقرت بهم البلاد
حتى شرعوا في أعظم مما تابوا منه بأنفس حنقة وصدور وغرة وقلة إحفال بالإمام والأمة وإيثار
الشعب والفتنة . واتصل ذلك بعثمان ، فأرسل إلى البلاد رسلا ليرفعوا شكواهم ويزيل
ظلامتهم ، فأفسدوا بعضهم وأثاروا الفتنة على باقيهم ، ولم يقنعوا إلا بالسير [٨٦ ظ] إليه
وقتله في دارة وهتك حرمة والتغلب على مدينة الرسول ، صلى الله عليه ، بعد أن وطئوه
وحصبوه ومنعوه الصلاة في المسجد وهو داثبا يسكنهم ويضمن لهم إزالة ظلامتهم وإجبال
النظر لهم ويفرق في وعظهم ونحوينهم ويقول ويحلف لهم في غير خطبة خطبها عليهم من فوق
داره أنه أبصر الناس بأخذهم سيرة عمر وحملهم على عُنْف السياق وأنه ما بسطهم عليه إلا لينه
وتجاوزهم عنهم في صلاحهم ، فيقول لهم : « إن رأيتم أن تضعوا رجلى في قيد فضعوها » ؛
ويقول لهم تارة ، وقد أشرف عليهم : « أنشدكم الله ، هل سمعتم رسول الله ، صلى الله عليه ،
يقول : « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث : كفر بعد إيمان ، أو زنا بعد إحصان ،
أو قتل نفس بغير نفس » ؟ فيقولون : « اللهم نعم ! » ، فيقول : « والله ما كفرت منذ آمنت ،
ولا قتلت نفسا بغير نفس ، ولا زنيت في جاهلية ولا في إسلام قط ؛ فهاذا تستحلون دمي ؟ » ؛
ويقول لهم تارة : « أنشدكم الله ، هل سمعتم رسول الله ، صلى الله عليه ، يقول : « من
وسّع مسجدي هذا ضمنت له على الله الجنة ؛ ومن جهز جيش العسرة ومن اشترى البئر
للمسلمين » ؟ ففعلت ذلك ، ويقولون : اللهم نعم ، ويقول : « فما بالكم تمنعوني الصلاة
في المسجد ؟ وما بالكم آمنون وأنا خائف ؟ » في نظائر لهذه الألفاظ ؛ ويقول لرجل هجم
على داره من أهل مصر متقحما سيفه يريد قتله ، فلما رأى هيئته وسمع قراءته ، أحجم عنه .
فقال له عثمان : « مالك . حملك الله ؟ » فقال : إنا حثنا لقتلك ؛ فإن القوم كتبوا إلينا أنك

كفرت وارتدذت ، وما أراك إلا إماماً صالحاً قوَّاماً ، فبكى عثمان ، فقال له : « ما كُفرتُ منذ آمنت ؛ اللهم احكم بيننا ، وبينهم ! » ، فقال له الرجل : « يا أمير المؤمنين ، إني نذرتُ دمك وآليت على نفس فأبرَ قسى » ، قال ، فأدناه عثمان وكشف له عن جنبه فشرط له بالسيف شرطة خفيفة حتى خرج دمه ، فقالت عند ذلك زوجته نائلة بنت الفرافصة : « واذلَّ أمير المؤمنين ! » ؛ ثم إن الرجل خرج فركب راحلته وانصرف من فوره ؛ وتبعه أناس . ثم راسلهم قبل أن يشتد الحصار الثاني عليه بسعد وعبد الله بن عمر وعمر بن مسلمة وغيرهم ، يناشدهم ويعظمهم ويخوفهم ويرفقُ بهم ويضمن لهم إزالة كل ما تظلموا منه ، حتى تناذر الصحابة ومشى بعض الصحابة إلى بعض ، وسعوا في التسكين عنه ، وحتى ذكر أن طلحة خرج قبل قتله بليلة أو ليلتين فصاح في الناس وذكروا الله وقال لهم : « إن إمامنا قد أعطى الرضا من [٨٧ و] نفسه ، وبذل ما كانت الطلبة منه دونه ، فتفرقوا ، رحمكم الله ! وانصرفوا إلى مياهم ! » ؛ ثم بكى ، فأحرق به خلق من أهل الفتنة وفيهم ملكُ الأشرار فقتل لخطابه وقال لطلحة : « الآن تنصرف ! والله لقد كنا في ثغورنا ، ما ينتظر أحدنا إلا سهماً يقع في كنان فرسه أو غارة تقع في المشركين ، وكتبتم إلينا أن سيروا إلى من غير الكتاب والسنة ، فلما جئنا قد هذا في بيته ، وأشار إلى حجرة عليٍّ ، وقعدتم تعصرون أعينكم ذونه ؛ والله لا نبرح العرصة أو نهريق دمه . وهذا قهر عظيم واقتيات على عثمان والصحابة شديد وسرف يهلك على إثارة الفتنة وتشيت الكلمة ، ولا سيما إذا كان ذلك أجمع واقعاً بمن ليس من أهل الإمامة والخوض فيها والافتيات على أهلها .

ويُدُلُّ على هذا من أمرهم إظهارهم للناس أن يحضروهم ليخلع نفسه ويزيل ظلامتهم ، ولا يظهر منهم غير ذلك ، ثم يهجمون عليه الدار غلصاً وفي خفية لإراقة دمه ؛ وتسوروا عليه ، على ما ذكر ، من خوخة من دار آل عمرو بن حزم ؛ وفي ذلك يقول الشاعر :

لا ترين لحزبي رأيت به ضراً ولو قذف الحزبي في النار

الناخشين بمروان بنى خُشب والمُفحجين على عثمان في الدار

وكان النفر ، الذين ذكروا أنهم هجموا عليه من المعروفين دون أتباعهم ، العافقي ، وكفانة بن شر العجبي وسودان بن حران ، وعبد الله بن بُدَيْل بن ورقاء ، وعمرو بن الحقيق

الْحَزَائِيَّةَ ، فِي آخِرِينَ مَهْمِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ ؛ فَتَسْرِعُ إِلَيْهِ مُحَمَّدٌ وَأَلْقَاهُ بِلُجْنَتِهِ ، وَجَلَسَ عَلَى صَدْرِهِ وَأَخَذَ لِحْيَتَهُ فَهَزَّهَا وَغَلَّظَ لَهُ فِي الْقَوْلِ ؛ وَذُكِرَ أَنَّهُ ضَرَبَ جَبْهَتَهُ بِعِشْقَصٍ كَانَ فِي يَدِهِ ؛ فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يُثْنِيَ وَعَظَهُ عُثْمَانُ ، وَقَالَ لَهُ : « يَعْزُ عَلَى أَيْبِكَ أَنْ تَرُقِيَ هَذَا الْمَرْقِ » ، وَاسْتَحْيَا وَانصَرَفَ . وَذُكِرَ أَنَّهُ لَمْ يَمَسَّهُ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ . فَعَرَفَ الْعَافِقِيُّ وَكُنَانَةُ أَنَّهُ انصَرَفَ حَيَاءً مِنْهُ فَأَقْحَمَا عَلَيْهِ وَبَدَرَهُ التَّجِيبِيُّ بِضَرْبَةِ أَلْقَاهُ مِنْهَا لُجْنَتَهُ وَالْمَصْحَفُ فِي حَجَرِهِ ؛ فَلَمَّا سَقَطَ الدَّمُ عَلَيْهِ ، أَطْبَقَهُ ثُمَّ نَحَاهُ ، وَضَرَبَهُ غَيْرَهُ . وَقَاتَلَ الْبَقِيَّةَ قَوْمٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ ؛ فَقَتِلَ مِنْهُمْ سُوْيُ عُثْمَانَ أَرْبَعَةٌ نَفَرٌ ؛ وَقُتِلَ الْعَبْدُ الْأَسْوَدُ وَارْتُثَ مَرْوَانُ بْنُ الْحَكَمِ خَارِجَ الدَّارِ وَأُتْمِنَ الْحَسَنُ حَتَّى حُلِيَ مَغْلُوبًا بِأَلَمِ الْجِرَاحِ . وَلَمَّا رَأَتْ نَائِلَةُ بِنْتُ الْفَرَاصَةِ ، زَوْجَ عُثْمَانَ ، وَقَعَ السِّيفُ ، بَرَزَتْ وَأَلْقَتْ نَفْسَهَا عَلَيْهِ ، فَأَصَابَتْهَا ضَرْبَةٌ أَنْدَرَتْ مِنْ يَدَيْهَا ثَلَاثَ أَصَابِعَ ، وَضَرَبَ بَعْضُ أَوْلَئِكَ الْفَجْرَةَ يَدَهُ عَلَيْهَا ، وَقَالَ : « مَا أَكْبَرَ عَجِيزَتَهَا ! نَفَّلُونِيهَا » ، وَصَاحَ الْآخَرُونَ : أَلْحَقُوا بَيْتَ الْمَالِ ! وَأَغَارُوا بَدِيثًا [٨٧ ظ] عَلَى رَحْلِ عُثْمَانَ وَمَا كَانَ فِي دَارِهِ ؛ ثُمَّ تَنَاولُوا مَا أَمَكْنَهُمْ أَخَذَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ وَأَضْرَمُوا الدَّارَ عَلَيْهِ بِالنَّارِ ، فَاحْتَرَقَ أَكْثَرُ أَبْوَابِهَا . وَذُكِرَ أَنَّ عَمْرُو بْنَ الْحَمِقِ قَالَ : « طَعَنْتُ عُثْمَانَ تِسْعَ طَعْنَاتٍ مِنْهَا ثَلَاثُ اللَّهِ وَسِتْ لَغَيْرِ اللَّهِ » .

وَقَدْ عَلِمَ كُلُّ مُسْلِمٍ أَنْصَفَ نَفْسِهِ أَنَّ مَا فَعَلَهُ الْقَوْمُ بِهِ لَيْسَ مِنَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فِي شَيْءٍ ، وَأَنَّهُ أَبْعَدُ الْأُمُورِ عَنِ الْحَقِّ وَعَنِ مَصْلَحَةِ الْأُمَّةِ وَأَدْعَاهَا إِلَى تَفْرِيقِ الْكَلِمَةِ وَشَتَاتِ الرَّأْيِ وَتَوْهِينِ الدِّينِ وَالْإِذْلَالِ لِسُلْطَانِ الْمُسْلِمِينَ وَالتَّوَثُّبِ عَلَى أَثْمَتِهِمْ وَتَوَخُّي إِيضَافِ أَمْرِهِمْ وَقَصْرِهِمْ وَأَيْدِيَهُمْ عَنِ إِقَامَةِ الدِّينِ وَتَنْفِيزِ أَحْكَامِ الْمُسْلِمِينَ ؛ وَأَنَّ عُثْمَانَ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، لَوْ كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ قَدْ ارْتَدَّ عَنْ دِينِهِ أَوْ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانِهِ ، لَمْ يَسْتَحِقْ سَفْكَ دَمِهِ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ وَإِحْرَاقِهِمْ دَارَهُ وَنَهْبَ تَرَاثِهِ وَالْمَطَالِبَةَ بِتَنْفِيلِ زَوْجَتِهِ ؛ وَهَذَا أَظْهَرَ وَأَبْنَى مِنْ أَنَّ نَحْتَاجَ فِيهِ إِلَى إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى ظُلْمِ فَاعِلِهِ وَتَعَدِّيهِ .

وَعَلَى أَنَّ ذَلِكَ أَجْمَعٌ لَوْ وَجِبَ عَلَيْهِ وَكَانَ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى فِي شَرِيعَةٍ ، لَمْ يَكُنْ لَهُؤُلَاءِ الْقَوْمُ تَوَلَّيْهِ وَإِقَامَتُهُ ؛ وَإِنَّمَا ذَلِكَ إِلَى سُلْطَانِ الْمُسْلِمِينَ . وَلَا أَقْلَ مِنْ أَنَّ يَكُونَ لِلْأُمَاطِلِ مِنْهُمْ أَهْلَ الْحِلِّ وَالْعَقْدِ وَمَنْ يُقَدَّرُ فِيهِ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ دُونَ مَنْ ذَكَرْنَاهُ .

وكل من ادعى عليه قتله من الصحابة فقد كُذِبَ عليه وأضيف إليه ما ليس منه بسبيل ، كعليّ وطلحة والزبير ، رضوان الله عليهم ، وما من هؤلاء أجمع أحد إلا وقد أظهر المطالبة بدمه ولعن قتلته وأظهر البراءة منهم والتأسف على ألا يمكنه إقامة الحق عليهم . وهذا ظاهر معلوم من حال عليّ وطلحة والزبير ؛ وما وراء ذلك إنما هو من الشواذ وأخبار الآحاد . ولا يحل لمسلم اتقى الله وعرف قدر الصحابة أن يضيف إلى أحد منهم قتل عثمان والرضا به والخذلان له مع دعائه إلى نصرتيه والدفع عنه بأخبار آحاد يعارضها مثلها تارة وما هو أقوى منها أخرى ، ويكون الظاهر من قول عليّ وطلحة والزبير بخلافها وفي نقيضها ؛ لأن الظاهر المعلوم لا يُترك لروايات غير معلومة ؛ بل لو لم يظهر منهم مثل هذا ، لكانت مثل هذه الأخبار مدفوعة بما ورد من أمثالها في نقيضها ومعارضتها ؛ وكيف يجوز لذي علم ودين أن يضيف إلى أدّون الصحابة بعض ما يوجب الفسق من قتل عثمان أو التآليب عليه أو خذلانه بروايات لا تساوى مدادها ولا الاشتغال بالإصغاء إليها . وقد ظهر عدوّان من ذكرناه عليه وتوبيه لقتله ؛ وفي ذلك يقول الشاعر :

[٨٨ و] ألا إن خير الناس بعد ثلاثة قَتِيلُ التَّجِيبِي الذي جاء من مصر

وذكر أيضا محمد بن أبي بكر وغيره في أشعار كثيرة مشهورة ، وقد ذكرناها في غير هذا الكتاب .

وما روي عن عثمان أنه كتب إلى عليّ أيام الحصار :

فإن كُنْتُ ما كولا فكن خير آكل وإلا فأدركني ولما أمزق

إنما هو أيضاً من روايات الآحاد . وكيف يصح ذلك وقد أنفذ عليّ الحسن لنصرته ، وعثمان يردّه ويرد الناس عن الدفع عنه بالقتال لهم ويحملهم الرسائل إليهم بالوعظ لهم ؟ وهذا معلوم ظاهر من حاله ؛ وأنه قال : « من كان يظن أن لي في عنقه طاعة فليغمد سيفه وليلزم بيته » ؛ وقال لعبيده : « من غمد منكم سيفه فهو حر لوجه الله » ، ففعلوا إلا الأسود الذي قتل في الدار . وهذا لا يشبه ما روه من استنهاضه لعليّ ؛ ولأن في ذلك أيضاً قرئاً لعثمان في اتهامه لمثل عليّ ، رضوان الله عليه ، في هذا الباب . فكل ما جرى بجرى هذه الروايات فإنه مردود . والظاهر من عليّ تكذيب هذه الرواية من قوله : « والله ما قتل عثمان ولا مالات

على قتله . ويمكن ، لو صحت هذه الرواية ، أن يكون هذا القول من عثمان ، ليس على سبيل التهمة لعلی ، عليه السلام ، بل على طريق الاستزادة في وعظ القوم وكفهم وإرساله في هذا الباب ؛ وقد يقول الإنسان مثل هذا الكلام إذا حَزَبَهُ الأمر وفَجَّته ما يخافه على غير سبيل الظنة والتهمة .

فإن قال قائل : فإذا كان الأمر في هذا على ما وصفتم من ظلم القوم له وتعديهم عليه ، فما بال الصحابة لم يسارعوا إلى إنكار ذلك وصددهم عنه ؟ وأي عذر لهم في إسلامه والتساهل في خذلانه ؟ قيل له : معاذ الله أن يكون فيهم من خذله أو قعد عن نصرته عند دعايته لهم ؛ وإنما لزموا بيوتهم لأنه أمرهم بذلك وكرهه عليهم ، وتناشدوا الله ، عز وجل ، وعرفهم أن الجيوش توافيه ، وأنه لا يرى مُنَابَذَةَ الصحابة لأهل الفتنة ، وإنما يجب أن يُدْفَعُوا بأمثالهم ، ووَكَّدَ هذا القول وضيقه على القوم . وقد جاء زيد بن ثابت شاكاً في سلاحه وقال له : «دعنا نكن أنصار الله برتين» ، يعني في الدفع عنه مع الدفع عن رسول الله ، صلى الله عليه ، فمنعه من ذلك ؛ فأتاه عبد الله بن عمر متدرِّعاً ، فكفه طمعاً في أن ينصرف القوم ثانية كما انصرفوا في الأول أوفى أن يلحق به من البلاد من يدفع عنه غير الصحابة ؛ وكره أن يُتَجَدَّثَ عنه في أمصار المسلمين وغيرها أن قوما قصدوا بابه لرفع ظلامه قتلهم وناصبهم الحرب ؛ ولقد طمع فيما يطمع فيه [٨٨ ظ] مثله وأحسن السيرة والتدبير في الكف عنهم والأمر بذلك .

وليس يجوز أن يُعتقد فيه أنه أقدم عن الدفع عنه مع غلبة ظنه بأنه يقتل لا محالة ، وأن القوم يقصدون نفسه دون إشكائه وإزالة الظلامه ؛ لأن ذلك خطأ من فعله لو وقع . وكذلك فلا يجوز أن يُظنَّ بالصحابة ولا بأحد منهم أنهم قعدوا عنه وتركوا الاعتراض عليه في أمره لهم بالكف مع ظنهم وتوهمهم أنه سَيُقْتَلُ ، لأن ذلك إجماع منه ومنهم على الخطأ ؛ وإنما قدرُوا أن القوم ينصرفون ، فأطاعوه في أمره . وإنما تهجموا على داره غلباً وسعيراً ؛ ولو فعلوا ذلك بمحضر الصحابة أو بعضهم ، لندرت الرؤوس عن كواهلها دون الوصول إليه ولم يَعْدَمِ النصرَة على كل حال من كافتهم أو الأكثرين منهم عدداً .

وأما قولهم إنه بقي مُتَلَقَّ على المَرْبَاةِ ثلاثة أيام ، فكذب من راويه وطمع على السلف .

وسائر الأمة ؛ بل قد وردت الرويات أنه دُفِن من يومه وحُجِل من داره إلى بَيْعِيع الغَرْقَدِ ؛ وهذا أظهر وأليق بمثل الصحابة . وهذه جملٌ تنبئ عن ظلم القوم وعدولهم عن الحق في جروا إليه .

باب ذكر ما تعلقوا به على عثمان ، رضى الله عنه ،

ونقموا من فعله ، والجواب عنه

فأما تعلقهم بأنه ضرب عماراً حتى فتق أمعاءه ، وضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر ضلعين من أضلاعه ، ومنعه العطاء سنين كثيرة ، وأنه رد عليه عطاءه ، فباطل عند كثير من الناس . وليس ما يروون في هذا مما نُضْطَرُّ إليه أو مما قام دليل عليه ، ولا مما يُثبت تعلق القوم به . وعلى أنه لو ثبت ذلك ، لوجب أن يحمل فعله على الصحة . وقد روى أن سبب ضربه لعمار أنه قال للطاعنين عليه : « اكتبوا ما تشكونه من عثمان في كتاب ، واعطونيهِ حتى أدخل عليه وأوقفه عليه » ، فكتب ذلك ، ودخل عليه ، فغلظ له في القول وافترى واستخف بسلطان الله ؛ وليس له ذلك ، ولا يحل له ولا لغيره أن يخاطب عثمان بذلك ؛ وليس بأمر المؤمنين إلا بما يقتضيه ما ذكرناه من محله في الدين ومنزلته بين المسلمين وحرمة وسابته في الدين ؛ فكيف وهو السلطان المأمور بطاعته وترك الافتيات عليه ؛ وليس فيما أنكروه عليه مُنْكَرٌ يستحق به مثل ما خرج إليه عمار . وقد روى أنه كان يقول : « عثمان كافر » ؛ وكان يقول بعد قتله : « قتلنا عثمان [٨٩ و] يوم قتلناه كافراً » ، حتى قال له على عليه السلام ، مرة ، وهو يخاصم في ذلك الحسن بن علي ، والحسن ينكر ذلك من قوله : « أتتكفرون يا عمار برب آمن به عثمان ؟ » فقال : لا ؛ فأرسل الحسن يده من يده . وهذا سرف عظيم من خرج إلى ما هو دونه استحق الأدب من الإمام ؛ فلعل عثمان اتهمه وأدبه لكثرة قوله : « قد خلعت عثمان ، وأنا بريء منه » فأدى الأدب إلى فتق أمعائه . ولو أدى أدب الإمام إلى تلف النفس ، لم يكن بذلك مأثوماً ولا مستحقاً للخلع ؛ فإما أن يكون ضربُه باطلاً ، وإما أن يكون صحيحاً فيكون ردعاً وتأديباً ونهيًا عن الإغراق والسرف ؛ وذلك صواب من فعل عثمان وهفوة من عمار .

وأما ضربُ عبد الله بن مسعود ومنعه العطاء وكراهة عبد الله له ؛ فإنه باطل أيضاً غير صحيح ؛ فإن صح ذلك ، تحمل من عثمان ، مع ثبوت عدالته وإيمانه ، على وجه صحيح ، وهو أن يكون قصد بذلك تأديب عبد الله بن مسعود وردَّعه عن الامتناع من إخراج المصحف إلى مثل عثمان وعلى سائر الصحابة مع علمه بشدة الهرج والفساد واختلاف القراءة وتوخي عثمان حسم هذه الفتنة وجمع الكلمة والمواقفة على مصحف متفق عليه محفوظ محروس يكون العماد في هذا الباب ؛ ولقد وُفِّقَ في ذلك لأمر من الدين عظيم وخير كثير ؛ فلم يكن لعبد الله أن يمنع من ذلك . هذا مع العجائب التي يذكرون أنها في مصحفه من إلغاء المَعَوِّذَتَيْن وإثبات ما نُسِختْ تلاوته ، ويبعد أن يكون من كلام الله تعالى ومن القرآن وإلى غير ذلك . وقد كان يجب أن يُخْرِجَ ما في يده ويوافقه عليه ؛ فإذا امتنع من ذلك ، جاز للإمام إرهابه بشيء من الضرب ، إذا أداه الاجتهاد إلى ذلك ، فإن أدى الضرب إلى كسر ضلع وإبطال عضو وإذهاب البصر ، لم يكن الإمام بذلك مأثوماً ولا حَرَجاً ، إذا لم يَقْصِدْ إلا التأديب والتشديد . وكذلك إن قرَّفه بظلم ومعصية أو ألَّبَ عليه ولم يضر بذلك الحجة وكانت ظاهرة الإمام العدالة ، جاز له تأديبه .

وأما قولهم إنه كره أخذ العطاء ، فلعله رأى في وقت رَدِّه إلى من هو أحق منه ، أو لعله استغنى عنه ، أو لعله اعتقد أن فيه شبهة تمنع من أخذه ، وإن كان غلطاً في اعتقاده ذلك ؛ لأنه ليس بمعصوم لا يجوز الزلل عليه ، أو رأى أنه يستحق أكثر مما أعطاه عثمان ، ولم يكن يستحق عنده أكثر مما قسمه له ؛ وهذا مردود إلى اجتهاد الإمام ورأيه ؛ وليس لأحد الافتيات عليه ولا ردُّ العطاء إذا لم يَرْضَ ؛ أو يبين ابن مسعود أن رد [٨٩ ظ] العطاء لوجه يوجب فسق عثمان ، فيُنظر في ذلك . فإن لم يكن معنى غير رده ، تحمل أمره على بعض ما قلناه . وكذلك ضرب عثمان إياه تحمل أمره على الأليق به أولى . وأما قولهم إنه منعه العطاء لسنين ، فإنه غير ثابت ؛ فإن صح ، فلعله كره أن يأخذه ، أو لعل عثمان صرفه إلى غيره ؛ لأنه كان أولى منه ؛ وهو مصيب في ذلك إذا أداه اجتهاده إليه . ومثل هذا لا يثبت بأخبار الآحاد ، ولا يتوصل به إلى القدح في الأئمة وفضلاء الأمة .

وأما تعلقهم بأن عثمان جمع القرآن وحرَّق المصاحف وسبق إلى ذلك ؛ فإنه جهل عظيم ؛ لأن هذا من فضائله وتسديد عمله عند ما حدث من الاختلاف والتهارج بين القراء وعدوان

بعضهم على بعض ووجود كل ملحد ومُدْغِلِ السبيل إلى الطعن في الدين وإفساد التأويل والهزل بأئمة المسلمين . وهذا كان الواجب على عثمان إذا وقع له وخطر بباله وظن الصلاح ولم الشَّعْث ؛ ولو عدل عنه لكان عاصياً مُفَرِّطاً قانداً إلى الإهمال والتضييع .

وأما قولهم إنه سبق إلى ذلك فباطل ؛ لأنه قد جُمِعَ في أيام رسول الله ، صلى الله عليه ، وأيام أبي بكر وعمر في الجلود والخزف والأكتاف وغير ذلك ؛ ولم تَحْتَجِ الصحابة إلى جمعه على وجه ما جمعه عثمان ؛ لأنه لم يحدث في أيامهما من الخلاف بين القراء ما حدث في أيامه . وأما تعلقهم بأن جمعه معصية وبدعة ، فإنه جهل ؛ لأن المعصية هي ما نهى فاعلمها عنها . ونحن نقول إن جمعه من فرض عثمان ، إذا قدر في جمعه من الصلاح ما ذكرناه ؛ وليس من نص الكتاب أو السنة الثابتة أو إجماع الأمة أو حجج العقول ما يُحْظَرُ جمع القرآن ويقضى على عصيان فاعله ؛ فبطل بذلك ما ظنوه .

وأما قولهم إنه حَرَّقَ المصاحف ، فإنه غير ثابت ولا مما يُلْزَمُ قُلُوبَنَا الْعِلْمُ به ؛ ولو ثبت لوجب أن يحمل على أنه حَرَّقَ مصاحف قد أودعت مالا تحل قراءته ، وقد خرج عن أن يكون قرآنا بإفساد نظمه وإحالة معناه في الجملة ؛ فإنه إمام من أهل العلم غير مُعَانِدٍ للنبي ، صلى الله عليه ، ولا طاعن على التنزيل . هذا هو المعلوم من أمره ؛ فيجب أن يكون حَرَّقَ ما يجب إحراقه . ولذلك ما لم يُرْوَعْ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ أَنَّهُ قَالَ لَهُ : قد عَصَيْتَ اللَّهَ وَأَذَلَّتَ الدِّينَ بِإِحْرَاقِكَ مَصَاحِفَ لَا يَحِلُّ إِحْرَاقُهَا . وقد شاهد القوم من ذلك وعرفوا ما ذهب علينا مَعْرِفَةُ كُنْهِهِ ؛ وقد ثبت عدالة عثمان وطهارته ؛ فلا [٩٠ و] مُتَعَلِّقٌ فِي ذَلِكَ .

وأما تعلقهم بأنه حمى الحمى ، فلا حجة فيه ؛ لأن إِبْلَ الصَّدَقَةِ وما شَبَّهَهَا كَثُرَتْ واتسعت وكثرت الخصومات بين رعاة ماشية الصدقة وحفاظها وقتلوا أرباب المواشي ؛ فحسم مادة الفتنة ووسع الحمى . وقد حمى أبو بكر وعمر فلم ينكر ذلك أحد ولا نقمه ولا عده من معاصيها ؛ فلا تعلق في ذلك .

وأما تعلقهم بأنه نفى أبا ذَرٍّ إلى الرَّبَذَةِ فباطل ؛ لأن أبا ذر اختار الخروج إليها لما خيره عثمان وكره المُقَامَ في المدينة ، فلا عَثَبَ على عثمان . ولو صح أنه أبعدته عن المدينة ، لم يكن لذلك مأثوماً ، ولوجب حمل فعله على العدل والصحة ، حتى يقوم دليل على ظلمه وتعدّيه .

وقد ذكر الناس أن أبا ذرٍّ كان يطعن على عثمان وعلى أمرائه ويقول إنهم قد استأثروا بالمال ، وعلوا البنيان ، وركبوا المراكب ؛ وكان هذا عنده منكرأ ، رحمه الله ؛ لأنه كان ممن يزهد في الدنيا ويرغب في الآخرة ويرى أن التمتع بزينة الدنيا حرام ؛ وليس كما توهم . وذكر أنه أفسد على عثمان الشام ؛ وكان أبدأ يقول إذا دخل على خلفائه : « يَوْمَ يَخْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ [هَذَا مَا كُنْتُمْ لَا تُفْسِكُمْ فَذُقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ] » ^(١) ؛ ويفرق في مجاهرتهم بأغلظ القول ، وليس له فعل هذا ؛ فأنكر عليه ذلك عثمان وقال له : « إما أن تقيم وتكف عما يثير الفتنة أو تتباعد إلى حيث لا يسمع منك ولا ينكر فعلك » وكل هذا يحق لو ثبت إبعاده على هذا الوجه ؛ فكيف ولم يثبت ؟ وإنما اختار الخروج إلى الرَبَذَةِ .

وأما تعلقهم بأنه آوى الحكم طريد رسول الله ، صلى الله عليه ، فإنه باطل ؛ لأن أكثر الناس ينكره ويقول إن الحكم خرج بأمر النبي ، صلى الله عليه ، لأنه كُفَّ وكبر فاستأذن في الخروج إلى أهله ، فأذن له . وعلى أن القوم لا يدرون ما سبب طرده . فمنهم من يقول إنه كان يحاكي النبي ، صلى الله عليه ، في مشيته ، ومنهم من يذكر أنه كان يحاكيه خلف الصفوف ؛ وكل هذا من الترهات . وقد روى عن غير طريق أيضاً أن عثمان كان قد قال لأبي بكر وعمر : « إني كنت استأذنت رسول الله ، صلى الله عليه ، في رده ، فأذن في ذلك » ، فطالباه بأحر معه يشهد بذلك فلم يجد ؛ فلما ولي عمل على أمره رسول الله ، صلى الله عليه ، وليس هذا الحكم مما لا يجوز عمل الحاكم فيه ؛ وحُكْمُهُ بطله ؛ فلا متعلق فيما ذكروه من ذلك .

وأما تعلقهم بأنه أتم الصلاة بمعنى ، فإنه أيضاً من قلة التوفيق والدلالة على العناد ؛ لأن هذه الصلاة صلاة سفر يجوز له إتمامها ويجوز له قصرها . وقد كان النبي ، صلى الله عليه ، يتم في السفر تارة ويُقصر أخرى ؛ [٩٠ ظ] وكانت عائشة ، رضي الله عنها ، وغيرها من الصحابة يتمون هذه الصلاة خاصة ، فما نقم ذلك أحد ولا عده ذنباً . وعلى أن عثمان قد احتج في ذلك بشيئين ، لما سئل عنه ، أحدهما أنه قال : « كان أهلي بمكة فصرت في حضر

وخرجت عن حكم المسافر » ؛ وهذا كما قال : « إذا كان على أهل ومنزل » ؛ والآخر أنه قال : « بلغني أن العرب انصرفت إلى مياهها وصلت ركعتين وقالت : إن الصلاة قصرت فحقت دخول الشبهة عليهم » ؛ وأي تعلق في هذا .

وأما تعلقهم بتركه قتل عبيد الله بن عمر بالهرمز ، فإنه أيضاً باطل ؛ لأنه لم يفعل ذلك إلا عن رأى الأمة ومشورة منهم أو من أكثرهم . لأنه قيل له : أمس قتل أبوه ويُقتل اليوم ؛ ويُتحدث بهذا في بلاد الكفر والإسلام ، فيهن الدين ويذل سلطان المسلمين . وقيل إن الهرمزان حمل أبا لؤلؤة على قتل عمر حجةً للفُرس والمجوسية ؛ وإن إسلامه لم يكن حسناً وإنه كان يستقل عطاء عمر ؛ فإنه كان يفرض له ، على ما ذكر ، عشرين درهماً ويقول : إنه لا أب له في الإسلام ، وذكر له أن الهرمزان خرج من داره أبو لؤلؤة بالخنجر يوم قتل عمر يرى الخنجر تحت أثوابه ، فقالوا له : هذا من السعى في الأرض فساداً ؛ وهو مستحق لما نزل به ؛ غير أن هذا إليك وإلى من يقوم بالأمر ، وقد تعدى عبيد الله بأخذ حقه بيده فقط ؛ وقد كان هذا منه في غير سلطانك والعقد لك ؛ وليس أخذه للحق بيده حقاً لأحد يطالب به ؛ فلا شيء الآن عليه .

وقد يجوز أن يعتقد بعض الصحابة أن دم عبيد الله مُستحق ، ولا يعتقد ذلك عثمان ، إذا ظن وقوى عنده أن الهرمزان سعى في الأرض فساداً بقتل عمر بن الخطاب ، وخاف أمثالها من التوثب على الأئمة ؛ فلا شيء عليه في ترك الإقادة من عبيد الله بن عمر .

وأما ما تعلقوا به من تولية أقاربه كعواوية وعبد الرحمن بن عثمان وسروان بن الحكم وغيرهم ، فلا متعلق فيه دون أن يُثبتوا أنهم فساق وأن فسقهم ثبت عند عثمان ، فأقرهم ، وأنه ولائم يوم ولائم وهم فساق ليسوا بأهل الولاية . وقد كان هؤلاء نفر أهل نجدة وكفاية وبصرٍ بالإمرة وقدرة عليها ، وإن لم يكونوا زهاداً . وقد كان معاوية من أمراء عمر طول مدته ، فما نقم عليه أحد .

وأما قولهم إنه كان يحبهم ويخصهم بالعطاء وإنه أعطى مروان جميع خمس إفريقيا ، فإنه باطل وتوهمٌ منهم وقد كان عثمان أتقى لله وأزلة نفساً ، مع إنفاقه في سبيل الله وكثرة

بذله للمال ونفسه في نصرة الدين . وقد ذكر أنه إنما أعطى من مال نفسه وقال لهم مرة في قسمه : « إنما اقترضت من بيت مال المسلمين » ؛ وهذا ضعيف ؛ [٩١ و] لأنه كان غير محتاج إلى اقتراض مع سعة ماله ؛ ومتى لم يثبت عليه ذلك ، لم يحل قرفه به . وأما تعلقهم بما أنكرته عائشة وغيرها من تجاوزه في تأديب الصحابة الضرب بالدرة إلى الضرب بالعصا ، فلا عتب عليه في ذلك ؛ لأن للإمام التوقيم والضرب بالدرة والضرب من الواحد إلى الألف ، مرة بالعصا ، ومرة بالدرة ، ومرة بالانتهاز والقول ؛ ولو أن عمر احتاج معهم إلى العصا لقل .

وأما ما تعلقوا به من أمر الكتاب الذي وجدوه مع عبده علي بن أبي طالب وما تضمنه في بابهم وثبات محمد بن أبي بكر إنما أمر به عبد الله بن أبي سريح ، فلا حجة عليه من وجوه : أحدها أنه اعترف أن العبد عبده والبعير بعيره ، وحلف لهم أنه ما كتب الكتاب ولا أمر من كتبه . وقد كان من حق كل مسلم سماع قسم عثمان أن يصدق به ويثق بقوله ، فضلا عن يمينه . وأما اقتباسهم عليه بعد ذلك وقولهم : تسلم مروان ، لأنه هو كاتبه ، فإنه مطالبة بمعطية ؛ لأنه سأل مروان عن ذلك ، وهو يومئذ معه في الدار ، فانكر أن يكون كتبه ؛ فلم يجز له تسليته إليهم ليحكموا فيه ؛ فلو أنه أيضا اعترف بالكتاب ، لم يحل دمه ، ولو حل أيضا لدمه ، لم يمكن إقامة إتهامهم ، ولولا تجزؤ الإمام المسلمين أن يمكنهم من إقامة حدودهم ، وهم رافع ليس إليهم هذا الشأن ، ولا هم يأمنون عليه . وعلى أنه لو ثبت أن عثمان وروان كتبوا الكتاب ، لم يكن ذلك بذنب لهما ؛ لأن أولئك القوم كانوا مستحقين له لسعيهم على عثمان ، وحصرهم له ، واستنفار الناس عليهم ، وشتمه وتخصيمه على منبر رسول الله ، صلى الله عليه ، ومنعه الماء واستخفافهم سلطان الله وحصرهم الصحابة في منازلهم ، وتقديم الغاقي على سائرهم ، واستيلائهم على المدينة . وبدون هذه الأفعال لم يكتب ما كتب به عثمان ؛ فليت القوم انصرفوا ، وليت الكتاب وصل ؛ فإنه لم يكن والله أعلم ، بجري ما جرى من قتل عثمان ، وما أمر من سفك الدماء بعده ، وما نحن في بقيته إلى اليوم ؛ فإن قتل أولئك كان من الإصلاح في الدين ، وتمكينهم مما حاولوه من أعظم الفساد ؛ وقد أعقب من الشتات والفرقة وسوء العاقبة ما لا ينقطع في غالب الظن إلى يوم القيامة .

وأما نعتهم بأنه رقى على سبيل فوق المراقبة التي كان يقوم عليها رسول الله ، صلى الله عليه ،

عليه ، فإنه غير ثابت ؛ ولو ثبت لم يحل بذلك دمه ولم يكن ذلك من معاصيه ، إذا أداه
اجتهاده إلى أن الصعود عليها مصلحة وأنه أُرهب للعدو ، وأبلغ للقول ، وأقع للطامع في إذلال
الإمام ، ولعله أن يكون قد جرى ما أوجب ذلك مما لم نقف على [٩١ ظ] كنهه .
وفي الجملة أنا نعلم أن عثمان لم يقدم نفسه على أبي بكر وعمر ، فضلا عن الترفع على النبي ، صلى
الله عليه ؛ لأن ذلك كفر من فاعله . وإذا كان ذلك كذلك ، لم يكن في هذا تعلق لأحد
إذا فعله الإمام لوجه من المصلحة يراه من تعظيمه لشأن الرسول ، عليه السلام .

وأما تعلقهم بأنه انصرف يوم حُنين ، فإنه ما ثبت أنه انصرف انصراف منهزم ، وإنما
انصرف انصراف متحرّف لقتال ومنتَهز لفرصة . وقد ذكر أن العسكر بأسره انصرف عن
النبي ، صلى الله عليه ؛ ولم يثبت معه إلا عمه العباس وابنه عبيد الله بن العباس أو قُتم حين
صاح : « يا للمهاجرين ! يا للأنصار ! » فتراجع الناس . وليس يجب على الواحد الثبوت
عند انصراف القوم إلا على أنهم متحرّفون لقتال ، أو على غير علم بانقطاع الرسول عنهم ،
إلا من شاء الله ؛ فكيف يتورّك هذا الذنبُ على عثمان وحده من بين الجماعة ؟ على أن
عثمان قد ذكر أنه قال لم : « فإن كان الأمر على ما وصفتم ، فقد عفا الله عني وعن
النصرين » حيث يقول : « ولقد عفا الله عنهم » ^(١) وقال : « ثم يتوب الله من بعد ذلك
على من يشاء » ^(٢) ؛ فقبل الله توبته وتوبة القوم من ذلك ؛ والتوبة تزيل الذنب وعقاب
الذنب ؛ فلا تعلق في هذا .

وأما تعلقهم بأنه لم يحضر بدرًا ، فإنه جهل عظيم ؛ لأن أكثر ما في ذلك أن يكون
غيره أفضل منه ؛ وقد بينا أن إمامة الفضول جائزة مع حصول الفاضل بسبب عارض يقعه .
على أن الفضيلة له في تأخره عن بدر ثابتة ؛ لأنه إنما تأخر بأمر رسول الله ، صلى الله عليه ، له
بذلك وإلزامه له لتعليل ابنته ومشاهدة أمرها ؛ لأن بنت الرسول ، صلى الله عليه ، قد كانت
مرضت فأمره بالقيام عليها . وكان ، صلى الله عليه ، يقول : « إن قوما بالمدينة تخلفوا
وما تخلفوا عما نحن فيه » ، قال الراوى : « فكنا نرى أنه يعنى عثمان » . وقد جعل رسول

الله ، صلى الله عليه ، له فضل الحاضرين وضرب له سهمه من غنيمه بدر ؛ ولو علم أنه مؤثر للتخلف عن الفزو لغير عذر ، لكان حرياً بذمه والتنبيه على سوء فعله وزأيه فيه ؛ وهذا عائد بالظن على النبي ، صلى الله عليه ، والتهمة له دون غيره .

وأما تعلقهم بتأخره عن بيعة الرضوان ، فإنه غفلة وجهل ولجاج وعناد ؛ وذلك أنه إنما تأخر لتحمل رسالة النبي ، صلى الله عليه ، إلى أهل مكة ، حين أُرْجِفَ بالمسكر أن قريشا قتل عثمان ، فغضب النبي ، صلى الله عليه ، وقلق وقال : « والله لئن كان قتلوه لأُضْرِمَنَّها عليهم ناراً » ؛ ثم أخذ لأجل هذا الخبر على الصحابة بيعة الرضوان وقال : « هذه شياطي عن يمين عثمان ، وهي خير له من يمينه » ؛ فهو كان [٩٢ و] سبب بيعة الرضوان وغضب النبي ، صلى الله عليه ، فكيف يكون بتأخره عنها منقوصاً ؟

فدل جميع ما وصفناه على فضل عثمان ونزاهته وعدالته وسلامه بيعته وأنه قُتِلَ مظلوماً .

باب الكلام في إمامة علي ، عليه السلام ،

والرد على الواقف فيها والقادح في صحتها

فإن قال قائل : ما الدليل على إثبات إمامة علي وأنه أهل لما قام به وأُسْنِدَ إليه ومستحق لإمامة الأمة ؟ قيل له : الدليل على ذلك كمال خلال الفضل فيه واجتماعها له ؛ لأنه من السابقين الأولين ، ومن كثر بلاؤه وجهاده في سبيل الله ، وعظم غناؤه في الإسلام ، وعن رسول الله ، صلى الله عليه ، مع ماله من القرابة الخاصة ، وتزويجه النبي ، صل الله عليه ، ابنته وكريمته فاطمة ، عليها السلام ، وما روى فيه من الفضائل المشهورة عن النبي ، صلى الله عليه ، بنحو قوله : « أقضاكم علي وأفرضكم زيد » ؛ مع العلم بأن القضاء يشتمل على معرفة أبواب الحلال والحرام وأحكام الشرع وما يحتاج إلى علمه إمام الأمة ؛ ونحو قوله : « حُبُّ عليٍّ إيمانٌ وبغضه نفاق » ؛ وقوله في خيبر : « لأدفعن الراية إلى رجل كرار غير فرار يحب الله رسوله ويحبه الله ورسوله » ، ودفع الراية إليه بعد أن ثقل في عينيه ، وكان رمد ؛ قال علي : « فما رمدت عيناى بعد ذلك » ؛ وقوله : « من كُنتَ بمولاه ، فعليٌّ بمولاه » ، بعد قوله : « أَلَسْتُ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ؟ » فأوجب من موالاته على باطنه

وظاهره بالقطع على طهارة سريره ما أثبتته لنفسه ، وأعلمهم أن علياً ناصراً للأمة مجاهد في سبيل الله بظاهره وباطنه ؛ لأن المولى يكون بمعنى الناصر المعين باتفاق أهل اللغة ؛ قال الله تعالى : « فإن الله هو موله وجبريل وصالح المؤمنين »^(١) ، يعني ناصره ؛ وقال الأخطل :

فأصبحت مولاها من الناس كلهم وأحرى قريش أن تُهابَ وتُحمدا
يعني أصبحت ناصرها من الناس ، يعني عبد الملك بن مروان ؛ لأن أحداً في وقته لم يقدر على مثل نصرته ؛ إذ كان إمامهم إذ ذاك وقائدهم وإن كان فيهم ناصر دونه .
ومن فضائله قوله ، صلى الله عليه ، في غزاة تبوك لما لحق به وشكا خوض الناس في بابه^(٢) :
« أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي » ؛ أي إني استخلفك على المدينة كما استخلف موسى أخاه هارون ، لما [٩٢ ظ] توجه لكلام ربه ، من غير بغض ولا قلى . وقوله : « لا يؤدّي عنى إلا رجل منى » ، وإنفاذه بسورة براءة يقرؤها على المشركين بمكة ؛ وهذا أمر لا يليه إلا أهل القدر والنباهة ومن يصلح لتحمل الأداء عن رسول الله ، صلى الله عليه ، إلى مثل قريش مع وفارة عقولهم وصحة أحلامهم وما وصفهم الله به فقال : « بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ »^(٣) . ومن فضائله قوله ، صلى الله عليه ، لقاطنة ، وقد شكت له بعض حالمها : « أما ترضين أن الله قد اطلع على أهل الأرض فاختر منهم رجلين جعل أحدهم أباك وجعل الآخر بعلك ؟ » . وقوله ، صلى الله عليه ، : « اللهم ائتني بأحب الخلق إليك يأكل معى من هذا الطائر » ، فجاء على ، فأكل معه من الطائر المشوى الذى كان أهدي إليه ، إلى غير هذا من الفضائل مما يطول تتبعها .

هذا مع ما ظهر من إعظام كافة الصحابة له وإطباقيهم على علمه وفضله وثاقب فهمه ورأيه وفقه نفسه وقول مثل عمر فيه : « لولا على لهلك عمر » وكثرة مطابقتهم له في الأحكام وسماع قوله في الحلال والحرام .

ثم ما ظهر من فقهه وعلمه في قتال أهل القبلة من استدعائهم ومناظرتهم وترك مبادأتهم والنَّبذ إليهم قبل نصب الحرب معهم وندائه : « لا تبدؤوهم بالحرب حتى يبدؤوكم ، ولا يُتَّبَع

(١) ١/٦٦ (٢) في بابه ؛ لعله : في شأنه ؛ كذا في الهامش (٣) ٥٨/٤٣

مُذِيرٌ، وَلَا يُجَهَّزُ عَلَى جَرِيحٍ، وَلَا يُكَبَّسُ بَيْتٌ، وَلَا تُهَبَّجُ امْرَأَةٌ»، وفي رواية أخرى : « وَلَا يَكْسَرُ بَيْتٌ »، ورده رحالات القوم إليهم، وترك اغتنام أموالهم، وكثرة تعريفه وندائه على ما حصل في قبضته من أموالهم، وكثرة الأمر لابن عباس وغيره بقبول شهادة أهل البصرة وصيقيهم، إذا اختلطوا ووضعت الحرب أوزارها، والصلاة خلفهم، وقوله لمن سأل عن ذلك : « ليس في الصلاة والعدالة اختلافنا ؛ وإنما اختلافنا في إقامة حد من الحدود ؛ فصلوا خلفهم واقبلوا شهادة العدول منهم »، إلى غير ذلك مما سنه من حرب المسلمين، حتى قال جلة أهل العلم : لولا حرب عليّ لمن خالفه، لما عُرِفَت السنة في قتال أهل القبلة .

هذا مع ما علم من شجاعته وغنائه وإحاطته علماً بتدبير الجيوش وإقامة الحدود والحروب وحماية البيضة وقوله ظاهراً من غير رد من أحد حُفِظَ عليه : « إن قريشاً تقول : إن ابن أبي طالب رجل شجاع ولكن لا رأى له في الحرب . لله أبوم ! ومن ذا يكون أبصرَ بها مني وأشد لها مراساً ؟ والله لقد نهَضْتُ فيها وما بَلَغْتُ العشرين ، وها أنا اليوم قد ذَرَفْتُ على الستين ، ولكن لا إمرة لمن لا يطاع »، وكثرة ما ظَهَرَ منه من مناظراته لأهل البصرة [٩٣ و] وصفيين وحروراء والنهرَوان ولطيف ما أحتج به وأبان عن نفسه، وفضلي رأيه، وأنه على الواضحة في سائر ما أتاه مما أنكره . وقد بسطنا ذلك ضرباً من البسط في كتاب « مناقب الأئمة » .

وبعض هذه الخصال، ودون هذه الفضائل، يصلح للخلافة ويستحق الإمامة ؛ فبان بما ذكرناه أنه حقيق بما نظرفيه وتولاه .

فإن قال قائل : فما الدليل، مع ما ذكرتم من فضله وجلالة قدره وصلاحه لهذا الأمر، على أن العقد له وقع موقعاً صحيحاً يجب الانقياد لصاحبه والاقتداء به ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن عثمان، رضى الله عنه، لما قُتِلَ، استولى الغافقي ومن صار معه من أهل الفتنة على المدينة وهما بالفتك بأهلها وحلفوا على ذلك للصحابة، متى لم يُقَدِّمُوا النظر في أمرهم ويعقدوا الإمامة لرجل منهم ؛ فأراد الصحابة حَسَمَ مادة الفتنة ؛ وعرضَ هذا الأمر على عليّ، عليه السلام، والشمس منه وآثره المصريون، فامتنع عليهم وأعظم قتل عثمان وأنشأ يقول :

ولو أن قومي طاوعتني سرائرهم أمرتهم أمراً يُدَيِّخُ الأعاديا

ولزم بيته . ثم عُرضَ ذلك على طلحة وآثره البصريون ، وأبى ذلك وكرهه وأنشأ يقول :

ومن عجب الأيام والدهر أننى بقيت وحيداً لا أُمراً ولا أخلي

ثم عُرض ذلك على الزبير فأبى وأنشأ يقول :

متى أنت عن دار بفيحان راحل وباعثها تُخني عليه الكتائب^(١)

كل ذلك منهم إنكار لقتل عثمان وإعظام له ورزية به . فلما حلف أهل الفتنة على الفتك بأهل المدينة وإلحاق الفتنة وردها جذعة ، اجتمع وجوه المهاجرين والأنصار عشية اليوم الثالث ، على ما روى ، من قتل عثمان ، فسألوا علياً هذا الأمر وأقسموا عليه فيه ، وناشدوه الله في حفظ بقية الأمة وصيانة دار الهجرة فدخل في ذلك بعد شدة وبعد أن رآه مصلحة ، ورأى القوم ذلك لعلمهم وعلمه بأنه أعلم من بقي وأفضلهم وأولاهم بهذا الأمر ؛ فمد يده وبايعه جماعة من حضر ، منهم خزيمه بن ثابت ، وأبو الهيثم بن التيثان ، ومحمد بن مسلمة ، وعمار في رجال يكثر عددهم من المهاجرين والأنصار . وهذا من أصح العقود وأثبتها ؛ لأن المعقود له أفضل من بقي ؛ ومن ذكرناه من العاقدين بصفة من يملك عقد الإمامة في الفضل والسابقة ؛ فوجب بذلك تمام بيعته وضحة إمامته .

فإن قال قائل : أفليس قد روى أن علياً حضر [٩٣ ظ] المسجد ثانياً هذا اليوم غدوة ، فاجتمع أهل المدينة إليه وأخضر طلحة والزبير مكرهين ؛ فأخرج أولاً طلحة من بيته ، وأهل البصرة قد حفوا به ، وحكيم بن جبلة العبدى يحدوه بالسيف من خلفه ، ثم أخرج الزبير وقد أخذق به أهل الكوفة ومالك الأشتر يحدوه بالسيف من خلفه حدواً حتى أخضر المسجد ؛ وخطب على خطبته المشهورة ووصف دخوله في هذا الأمر ، وقيل لطلحة : بايع أبايع مكرها وصفق على يد علي بيده السلاء ، فقال قائل من أخريات الناس : « لا إله إلا الله ! أول يد صفقت على يد أمير المؤمنين يد سلاء ، والله لا يتم هذا الأمر » ؛ وقال الناس : يد سلاء وأمر لا يتم ؛ ثم بايع الزبير على هذه الصفة من الإكراه ؛ وروى أنهما قالاً : بايعته أيدينا ولم تبايعه قلوبنا ؛ وأن طلحة قال : « بايعت واللجج على قني » يعنى السيف ؛ وأنهما قالاً بالبصرة : « بايعناك على أن تقتل قتلة عثمان » ؛ وأن علياً قال :

(١) فيحان : في الأصل فيحان ؛ باعثها تخني : في الأصل بدون نقط ولا شكل .

« بايعاني بالمدينة وخلصاني بالعراق » ؛ فكيف لا تكون بيعة القوم على هذا الوجه فاسدة وإمامته باطلة ؟

قيل لهم : جميع ما ذكرتموه لا يقدر في صحة إمامته ؛ لأن البيعة قد كانت تمت ، ووجب الانقياد لعلِّي بعقد من عقدها له ممن ذكرنا قبل حضور طلحة والزبير ومبايعتهما ؛ فلا مُقْتَبَر بالمبايعة بعد تمامها وبالوجه الذي وقعت عليه ممن أوقعها ؛ إذ كان فعلهما كالتبع لما تقدم ودخول في طاعة قد وجبت عليهما . ولو تأخرا عن الانقياد لإمامته ، لوجب أن يكونا مأثومين في ذلك ؛ كما أنه لو تأخر متأخر عن بيعة أبي بكر وعمر وعثمان ، لوجب تأثيمه بعد إتمام إمامته . وقولهما : « بايعناك مكرهين » قد عورض من النقل بما يدفعه . وإن وقعت منهما على سبيل الإكراه ، لم يضر ذلك بإمامة علي ، رضوان الله عليه ؛ لأنها قد ثبتت قبل بيعتهما .

وقول من قال : « أول يد صفقت على يد أمير المؤمنين ... » يريد أول يد من أيدي أهل المسجد التي صفقت على يده في ذلك الوقت ، ولم يرد أنها أول يد بايعته فلا حجة في هذا القول . ويمكن أن يكون هذا القائل ظن أن يد طلحة أول يد صفقت على يد أمير المؤمنين ، ولم يكن حضر البيعة عشاء ؛ فلا متعلق لأحد في هذا القول .

وأما ما روى من قولهم : « بايعناك على أن تقتل قتلة عثمان » ، فإنه مما يبعد أن يكون صحيحاً ؛ لأن الاتفاق من عليٍّ ومنهما اتفاق على خطأ في الدين ؛ وذلك ما يجب نفيه عنهم ما أمكن ووُجِدَ إليه السبيل . وذلك أن عقد الإمامة [٩٤ و] لرجل على أن يقتل الجماعة بالواحد لا محالة خطأ لا يجوز ؛ لأنه متعبد في ذلك باجتهاده والعمل على رأيه . وقد يؤدي الإمام اجتهاده إلى أن لا يقتل الجماعة بالواحد ؛ وذلك رأى كثير من الفقهاء ؛ وقد يكون ممن يرى ذلك ثم يرجع عنه إلى اجتهاد ثان ؛ فقد الأمر له على ألا يقيم الحد إلا على مذهب من مذاهب المسلمين مخصوص فاسد باطل ممن عقده ورضى به . وليس يجوز أن يُنسبَ إلى عليٍّ وطلحة والزبير خطأ مقطوع بفساده من جهة أخبار الأحاد التي لا يجب العلم بصحتها . وعلى أنه إذا ثبت أن علياً ممن يرى قتل الجماعة بالواحد ، لم يجز أن يقتل جميع قتلة عثمان إلا بأن تقوم البينة على القتلة بأعيانهم ، وبأن يحضر أولياء الدم تجلسه ويطالبوا

بدم أيهم ووليهم ، ولا يكونوا في حكم من يعتقد أنهم بغاة عليه ومن لا يجب استخراج حق لم دون أن يدخلوا في الطاعة ويرجعوا عن البغي ، وبأن يؤدي الإمام اجتهاده إلى أن قتل قتلة عثمان لا يؤدي إلى هرج عظيم وفساد شديد قد يكون فيه مثل قتل عثمان أو أعظم منه ، وإن تأخير إقامة الحد إلى وقت إمكانه وتقضى الحق فيه أولى وأصلح للأمة وألم لشعهم وأتقى للفساد والتهمة عنهم .

هذه أمور كلها تلزم الإمام في إقامة الحدود واستخراج الحقوق ؛ وليس لأحد أن يعقد الإمامة لرجل من المسلمين بشريطة تعجيل إقامة حد من حدود الله والعمل فيه برأى الرعية ولا للمعقود له أن يدخل في الإمامة بهذا الشرط ؛ فوجب أطراح هذه الرواية ، لو صحت . ولو كانا قد بايما على هذه الشريطة فقبل هو ذلك لكان هذا خطأ منهم ؛ غير أنه لم يكن بقادح في صحة إمامته ؛ لأن العقد له قد تقدم هذا العقد الثاني . وهذه الشريطة لا معتبر بها ؛ لأن الغلط في هذا من الإمام الثابتة إمامته ليس بفسق يوجب خلعه وسقوط فرض طاعته عند أحد .

فإن قال قائل : فما تقولون في حربهما له ومطالبتهما له بهذا الباب وخلعهما له ، إن كانا خلعهما ؟ قيل له : أما خلعهما له ، إن صح ، فإنه ليس بشيء ولا قادح في صحة إمامته ، ولا موجب لسقوط طاعته ؛ لأن إمامته قد صحت ؛ فلا ينخلع بعد صحتها بخلعهما له ولا بخلع غيرها ولا بترك الذهاب إلى بعض مذاهب المسلمين في إقامة الحد ؛ إنما ينخلع بالأحداث التي ذكرناها من قبل فقط . فأما حربهما له على ذلك فإنه اجتهاد منهما وما أداها الرأي إليه وما [٩٤ ظ] من أهل الفقه والرأي ؛ وكذلك عائشة . فمن الناس من يجعل هذه المسألة من مسائل الاجتهاد ويقول : إن كل مجتهد مصيب كما صابتهم في سائر مسائل الأحكام . ومنهم من يقول إن الحق منها في واحد ، وهو رأي علي وقوله ، وإن مخالفه مخطئ في الاجتهاد خطأ لا يبلغ به الإثم والفسوق ؛ بل الإثم عنه موضوع . ومنهم من يقطع بصواب أمير المؤمنين وخطأ من خالفه ونازعه وأنه مفسور له . ومنهم من يقول : إنهم تابوا من ذلك ويستدل برجوع الزبير وندم عائشة ، إذا ذكروا لها يوم الجمل وبكائها حتى تبلى خمارها وقولها : « وددت أن لو كان لي عشرون ولداً من رسول الله ، صلى الله عليه

وسلم ، كلهم مثل عبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، واني ثَبَّكْتُهُمْ ، ولم يكن ما كان مني يوم الجمل » ، وقولها : « لقد أهدت بي يوم الجمل الأسيئة حتى صرْتُ على البعير مثل الأُجَّة » . وأن طلحة قال لشاب من عسكر عليّ ، وهو يجود بنفسه : « أمدد يدك أبايعك لأُمير المؤمنين » ، وما هذا نحوه . والمعتمد عندهم في ذلك قول النبي ، صلى الله عليه وسلم : « عشرة من قریش في الجنة » وعد فيهم طلحة والزبير ، قالوا : ولم يكن ليخبر بذلك إلا عن علم منه بأنهما سيتوبان مما أحدثاه ويوافقان بالندم والإقلاع .

ومن أئمة المعتزلة من يقف في عليّ وطلحة والزبير وعائشة ولا يدري مَنْ المصيب منهم من الخطيء كعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء ومن مال إلى قولهم . وقال جلة من أهل العلم إن الوقعة بالبصرة بينهم كانت على غير غزيمة على الحرب بل فجاءة ، وعلى سبيل دفع كل واحد من الفريقين عن أنفسهم ، لظنه أن الفريق الآخر قد غدر به ؛ لأن الأمر قد كان انتظم بينهم ، وتم الصلح والفرق على الرضا ؛ فخاف قتلة عثمان من التمكن منهم والإحاطة بهم ؛ فاجتمعوا وتشاوروا واختلفوا ، ثم اتفقت آراؤهم على أن يفترقوا فرقتين ويبدؤوا بالحرب سُحْرَةً في العسكرين ويختلطوا ويصيح الفريق الذي في عسكر عليّ : غدر طلحة والزبير ! ويصيح الفريق الآخر الذي في عسكر طلحة والزبير : غدر عليّ ! فم لم ذلك على ما دبروه . ونَشِبَت الحرب ؛ فكان كل فريق منهم دافعا لمكروه عن نفسه ومائنا من الإشاطة بدمه . وهذا ضوَاب من الفريقين وطاعة لله تعالى ، إذا وقع القتال والامتناع منهم على هذه السبيل : فهذا هو الصحيح المشهور وإليه تميل وبه نقول .

فإن قال قائل : فإذا كانت إمامة عليّ من الصحة والثبوت بحيث وصفتهم ، فما تقولون في تأخر سعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نُفيل وعبد الله بن عمر [٩٥ و] ومحمد بن سلمة وأُسامة بن زيد وسلافة بن وقش وغير هؤلاء ممن يكثر عددهم وقعودهم عن نصرته والدخول في طاعته ؟ قيل لهم : ليس في جميع القاعدين ممن أسمىناه أو أضربناه عن ذكره من طعن في إمامته واعتقد فسادها ؛ وإنما قعدوا عن نصرته على حرب المسلمين لتخوفهم من ذلك وتجنب الإثم فيه وظنهم موافقة العصيان في طاعته في هذا الفعل ؛ فلذلك احتجوا عليه في القعود ورووا له فيه الأخبار ، وقال منهم قائل : « لا أقاتل حتى تأتيني بسيف له لسان

يعرف المؤمن من الكافر ويقول : هذا مؤمن وهذا كافر ، فاقتله ! » ولم يقل : إنك لست بإمام واجب الطاعة . وقال له محمد بن مسلمة بعد مراجعته ومعارضته : إن رسول الله ، صلى الله عليه ، عهد إلى ، إذا وقعت فتنة بين المسلمين ، أن أكرس سيفي وأتخذ مكانه سيفاً من خشب » ، وفي خبر آخر : « أن أغمد سيفي وأمتسك في يتي حتى تأتيني ميتة ماضية أو يد خاطئة ، فاحذري يا علي ! لا تكن أنت تلك اليد الخاطئة ! » ولم يقل له : لست بإمام مفروض الطاعة . وكذلك قال له أسامة بن زيد : « قد علمت يا علي أنك لو دخلت بطن أسد لدخلت معك فيه ؛ ولكن لا مواساة في النار » ولم يقل : إنك لست بإمام ؛ وإنما خاف من قتل المسلمين . وليس هذا من القدح في الإمامة بسبيل .

فإن قالوا : فهل ترون هؤلاء القوم مأثومين في تأخرهم عن نصرة الإمام العادل وإجابة دعوته مع لزوم طاعته وثبوت إمامته ؟ قيل لهم : لا ! لأن علياً لم يلزمهم الحرب معه ويحتمة عليهم ويجعلهم في حرج من التأخر عنه ، بل رخص لهم في ذلك وفسح لهم فيه ؛ علماً منه بتحذيرهم وخوفهم وضعف أنفسهم عن حرب المسلمين وخشية احتقاب إثم في هذا الباب ؛ فلذلك لم يجب تأنيبهم ؛ ولا سيما إذا علم أن القاعدين قد سمعوا من الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، ما سوغ لهم التأويل في القعود عنه وما يُعذرون به في الفرع من حرب المسلمين وقتلهم وقتالهم . وقد روى سعد بن أبي وقاص ، وهو أحد القاعدين عنه ، أن النبي ، صلى الله عليه ، قال : « قتال المسلم كفر ؛ وسبابه فسوق ؛ ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام » ؛ وقد روى أيضاً سعد بن أبي وقاص عن النبي ، صلى الله عليه ، أنه قال : « ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي » ، قال الراوى : وأراه قال : « المضطجع فيها خير من القاعد » . وبعض هذا التغليظ يمنع من الإقدام على قتال المسلمين . وقد روى مثل هذه الرواية وقريناً منها في غير موقف بالكوفة [٩٥ ظ] أبو موسى الأشعري أنه سمع النبي ، صلى الله عليه ، يقول ذلك . وروى سهيل ابن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أنه سمع النبي ، صلى الله عليه ، يقول : « من حمل علينا السلاح فليس منا » . وروى جابر بن عبد الله عن النبي ، صلى الله عليه ، أنه قال : « إن الشيطان قد يئس أن يعبد ، ولكن في التحريش بينهم » . وفي بعض هذا ما يوجب الحذر والخوف من قتال المسلمين ، إلا أن يؤدي الاجتهاد إلى أنه مستحق للقتال ؛ فإن فرض ذلك

قلبتعين على الإنسان فيأزمه حينئذ ؛ ومتى لم ير ذلك لخوف الزلل في خوض مثل هذه الفتنة كان معذوراً .

وقد كان عليّ ، عليه السلام ، مدفوعاً إلى أمر عظيم من قتل عثمان والمطالبين بدمه والمنكرين لقتله ؛ فكان لا يمكنه إقامة القود والحد على قوم قتلوا رجلاً لا يعرفهم بأعيانهم ، وإن كان يعلم أنهم تحت كنفه ومختلطون بالبراء من أهل عسكره ، من حيث لا يمكنه تمييزهم والوصول إلى معرفة أعيانهم ؛ ولا أن يُقيد للولى ، وهم أهل حرب له ، وغير مطالبين بالدم لأحد بعينه ، ولا مقيمين بينة على ذلك ، ولا حصل لهم إقرار ولا اعتراف من أحد بالقتل على وجه يصح مثله ويمكن العمل به . وكانت الحامية من أصحابه مثل ملك الأشتر النخعي وابن بُذيل بن ورقاء وابن سبا ومحمد بن أبي بكر والغافقي وغيرهم ممن يرى رأيهم يكثرون العلم على عثمان والمقالة فيه والبراءة منه ومن تولاه .

وكان عليّ عليه السلام ، لا يمكنه أن ينتقم منهم ويجرد القول في لعن قاتل عثمان والبراءة منه والأمر بإقصائهم وإخراجهم من العسكر لتماثلهم وتضافرهم وخوفه من إفساد الأمر عليه والقدح فيه ؛ ولا يلتحم ولا يلتزم ولا يمكنه التصويب لقتل عثمان وإظهار الرضا به ؛ لعلمه بأنه قتل مظلوماً وتبرئه من قتله ؛ وأنه لو قال ذلك اشتد نفور الناس عنه وكوشف واعتقد بذلك الضلال وظن السامعون أنه رأيته في عثمان ، وهو يرى من ذلك . وكان إذا سئل عنه أورد الكلام المحتمل وتغافل إلى لطيف التأويل والرفق بالفریقين . وكانوا إذا سمعوا منه الكلام المحتمل ورأوا قتلته مختلطين بعسكره ظنوا أنه مؤثر لما جرى وأنه متمكن من إقامة الحد وأخذ القصاص لأوليائه وأنه مُتَحَيِّفٌ لهم ، وإن كان بريئاً من ذلك ؛ فيصير ظاهر اختلاط القوم بعسكره وما يُسْمَعُ من محتملات أقاويله طريقاً لاجتهاد المحارب المطالب له بدم عثمان والقاعد عنه لموضع ظنهم به ما هو بعيد عنه . فلا يبعد أن يكون المحارب له والقاعد عنه مصيباً فيما فعله لأجل هذه الشبهة ؛ فيزول الإثم عن قصد هذا القصد ، ولم يطلب بقتاله وقعوده عنه الخذلان [٩٦ و] للإمامة والفتنة والتهاون بالقصة وحبّ النهب والغارة وأخذ ما ليس له .

وقد رُوِيَ أن عليّ ، عليه السلام ، قال بالبصرة : « والله ما قتلت عثمان ولا مالات

على قتله ، ولكن الله قتل عثمان وأنا معه » . وهذا مُحْتَمِل ؛ فظن قوم أنه خدعهم وأنه قد أخبر عن نفسه أنه قتله بقوله « وأنا معه » ؛ وليس ذلك كذلك ؛ لأنه أراد به أنه أماته ويميتني معه ؛ لأنه قد حلف ، وهو الصادق ، أنه ما قتله ولا مالا على قتله . وروى أنه سُئِلَ عن قتل عثمان مرة أخرى فقال : « والله ما ساءني ذلك ولا سرفي » ؛ فصار هذا أيضا طريقا لتأويل الفريقين عليه غير الحق ؛ وهو إنما أراد بقوله : « ما ساءني » مطالبة من يطالب بدمه واجتهاده في ذلك لطلبه له من بابه ووجهه ؛ « ولا سرفي » قتل من قتله ؛ وكيف يسره ذلك ولا يسوؤه وهو يقول : « اللهم العن قتلة عثمان في البر والبحر » ؛ فيقول المتأول عليه : أراد بقوله « اللهم العنهم » إن كانوا مستحقين للعن وكان عثمان غير مستحق للقتل ، ليرضى العامة بذلك ؛ وإلا فهو الذي سبب قتله وألب عليه ، وكان ذلك من غرضه لظلم عثمان وغضبه الأمر . وسُئِلَ ، فيما حُكِيَ دُفْعَةً أُخْرَى عن دم عثمان فقال : « إن دم عثمان في جمجمتي هذه » ؛ فقال أهل الحق : إنه أراد أن دمه في عنقي ، ولازم لي ، وواجب علي ، حتى أقيد به وأقتل قتله ، متى قامت البينة عليهم بأعيانهم ، وأمكن أخذ الحق منهم . وقال آخرون : لا ! بل أراد أنه هو الذي قتله ، وأمر بذلك ، ودعا إليه ؛ وكذلك كان يجب عليه .

فكل هذه الأقاويل مع اختلاط القتلة بأهل عسكره وكونهم تحت رايته يُسَوِّغُ التأويل للمحارب له والقاعد عنه عند يقينه وتشككه وكان على ، عليه السلام ، أبصر وأعلم بما يعرض لهم من الشبهات وكان يبرئهم من المآثم ؛ فلا يجبر القاعد عنه على الحرب علما منه بما سبق إلى وهمه مما هو برىء منه . وقد رُوِيَ أن عليا ، عليه السلام ، قام في الناس خطيبا عند مسيره إلى البصرة فقال : « أيها الناس ! املكوا أنفسكم وكفوا أيديكم وألسنتكم عن هؤلاء ؛ فإنهم إخوانكم ؛ واصبروا على ما نابكم ؛ فإن الخصوم من خُصِمَ اليوم وسار على تعبثته » ؛ وأنه قام فيهم مقاما آخر فقال : « لا تقاتلوا القوم حتى يبتدؤوك ؛ فإنكم بحمد الله على حجة ؛ وإذا قاتلتموهم فغلبتموهم ، فلا تجهزوا على جريحهم ؛ وإذا هزمتهم ، فلا تتبعوا مذبرا ، ولا تكشفوا عورة ، ولا تُمَثِّلُوا بقتيل ؛ فإذا وصلتكم إلى رجال القوم ، فلا تهتكوا سترأ ، ولا تدخلوا دارأ ، إلا بإذن ، ولا تأخذوا شيئا من أموالهم إلا ما تجدونه في عسكرهم » — يعني من سلاح خزائن السلطان ، فإنه قد بين ذلك وفسره في كلام آخر قد ذكرناه [٩٦ ظ] في غير هذا الكتاب — « ولا تهجوا امرأة ،

وإن شتمن أعراضكم ، وسببن أسراءكم وصلحاءكم ؛ فإنهن ضفاف القوى والأنفس والعقول ؛ ولقد كنا نؤمر بالكف عنهن ، وإنهن مشركات . وهذا يدل على أنهن عنده غير مشركات ، وإن رأين حربهن ، وأنهن ، مع هذه الحال ، مؤمنات . وكذلك قوله : « فإنهم إخوانكم » يدل على أنهم مسلمون ليسوا بكفار ولا فساق أيضا . ولأن مثل هذا الإطلاق يقتضى المساواة عنده في الرتبة والمنزلة الدينية .

وقد روى أن الأعور بن أبان المنقري ، وكان من أمثال أصحاب عليّ ، رضى الله عنه ، قام إليه في مسيره إلى البصرة فقال : يا أمير المؤمنين ! علام تقدمنا ؟ فقال : « على الإصلاح وإطفاء النائرة ، لعل الله يجمع شمل هذه الأمة ويضع حربهم ، وقد أجابوا » ، قال : « فإن لم يجيبوا ؟ » قال : « تركناهم ما تركونا » ، قال : « فإن لم يتركونا ؟ » قال : « دفعناهم عن أنفسنا » ، قال : « فهل لهم مثل ما عليهم من هذا ؟ » قال : « نعم ! » . وقام إليه أبو سلامة الدالقي فقال : « يا أمير المؤمنين ! أترى لهؤلاء القوم حجة فيما طلبوا به من هذا الدم — يعنى دم عثمان — إن كانوا أرادوا الله بذلك ؟ » قال عليّ : « نعم ! » ، قال : « وترى لك حجة بتأخيرك ذلك ؟ » قال : « نعم ! إن الشيء إذا كان لا يُدرَك ، فالحكم فيه أحوط وأعود نفعاً » ، قال : « فما حالنا وحالم إن ابتلينا بقتال غداً ؟ » قال : « إني أرجو ألا يقتل أحد نقي قلبه منا ومنهم إلا أدخله الله الجنة » . وهذا هو ما أخبرنا عنه من أنه كان يسوغ لهم التأويل ، وإن وجب عليه حربهم حتى يرجعوا إلى ما هو عنده أولى ؛ وذلك فرضه .

ومثال هذا من أحكام الشريعة أن فرض المرأة إذا رأت أنها قد طُلقت بقول قائلها زوجها فإن عليها الهرب منه وترك التمكين ؛ وفرضه الطلب واستباحة الاستمتاع بها ، ولا سيما إذا لم يكونا بحيث يفصل الحاكم بينهما ويجيز أحدهما على حكمه ؛ في أمثال هذا مما لو تتبع في الشريعة لكثُر .

وروى أيضاً أن ملك بن جندب الفهريّ قام إليه في هذا المسير فقال : « ما أنت صانع يا أمير المؤمنين إذا لقيت هؤلاء القوم ؟ » قال : « قد بان لنا ولهم أن الصلاح والكف أحوط ؛ فإن تابوا فذلك ، وإن أبوا إلا القتال فصدع لا يلتئم » ؛ قال

ابن جندب : « فإذا ابتلينا بذلك ، فما حال قتلتنا وقتلهم ؟ » قال : « من أراد الله نفعه ذلك وكان بمنجاة » . وهذا أيضاً كالأول في التصريح بترك تأثيهم ؛ وأقصى أحوالهم عنده أن يكونوا قد أخطأوا خطأ لا يبلغون به الإثم .

وروى الناس رواية ظاهرة أن علياً قام عند مُنَصَّرَفِهِ من الشام وخروج الخوارج عليه وإنكارهم التحكيم وإكفارهم معاوية وأهل الشام والبصرة ، [٩٧ و] عند خطاب ورأى أشارت عليه به همدان وجارية بن قدامة التميمي ، فقال عند ذلك : « إنا والله ما قاتلنا أهل الشام على ما توهم هؤلاء الضلال من التكفير والفراق في الدين ؛ وما قاتلناهم إلا لنردم إلى الجماعة ؛ وأنا كم هذا منهم في الفرقة ؛ وإنهم لإخواننا في الدين ؛ قَبِلْتُنَا واحدة ؛ ورأينا أننا على الحق دونهم ؛ وإني لعلى عهد من رسول الله ، صلى الله عليه ، وأمر أمرني فيه بقتال الباغيين والناكثين ؛ وإن الرشاد عندي أن يجمعنا الله وإياهم ؛ وما لهذا الأمر مثل الرفق ؛ عسى الله أن يجمع هذه الفرقة إلى ما كانت عليه من الجماعة ! فما كره الصلح من هؤلاء الضلال إلا من كان يكره الجهاد للعدو وَيَضُنُّون بأنفسهم عن الحرب ويريدون الاعتداء على المسلمين . لقد كنا مع رسول الله ، صلى الله عليه ، وإن القتل بين الآباء والأبناء والإخوان وذوي القربات ، فما زداد على كل مصيبة وكل شدة إلا إيماناً ونصراً للحق ؛ وسلمنا الأمر لله تعالى وصبرنا على ألم الجراح ؛ ولكننا لما أصبحنا نقاتل إخواننا في الإسلام على ما دخل فيهم من الزيغ والتأويل والشبهة ، فإذا طمعنا في خَصْلَةٍ يَلُمُّ الله بها شعبنا ، ونزلنا بها إلى التَّقِيَّة بيننا ، ورغبنا فيها وأمسكنا عما سواها ... » ثم قطع الكلام .

وجميع ما قاله عليٌّ مفارق لما تعتقد الشيعة والشرعة في أهل البصرة وصفين من إكفارهم وإخراجهم عن الإيمان ، فلا عذر لمُشْنَع في الخلاف عليه ، والسرف والاغراق في إكفار المحارب له على التأويل والقاعد عنه ، والحال ما وصفناه .

ولما ورد عليٌّ ، كرم الله وجهه ، الكوفة وأنفذ أبا موسى حَكَمًا واختلف الحكماء قام على منبر الكوفة فقال : « قد كنت نهيتكم عن هذه الحكومة فعصيتوني » فقام إليه فتى آدم فقال : « إنك ، والله ، ما نهيتنا ولكنك أمرتنا وذممتنا ؛ فلما كان منها ما تكره برأت نفسك ونحلتنا ذنبك » ؛ فقال عليٌّ ، عليه السلام : « وما أنت وهذا الكلام ؟

قَبَّحَكَ اللَّهُ لَقَدْ كَانَتِ الْجَمَاعَةُ فَكُنْتَ فِيهَا خَامِلًا ، فَلَمَّا ظَهَرَتِ الْفِتْنَةُ نَجَّيْتَ نَجْوِمَ قَرْنِ
الْمَاعِزَةِ ؛ ثُمَّ التَفَتَ إِلَى النَّاسِ فَقَالَ : « اللَّهُ مَنْزِلُ نَزْلِهِ سَعْدُ بْنُ مَلِكٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو ،
وَاللَّهُ لَئِنْ كَانَ ذَنْبًا إِنَّهُ لَصَغِيرٌ مَغْفُورٌ ؛ وَإِنْ كَانَ حَسَنًا إِنَّهُ لِعَظِيمٌ مُشْكُورٌ » . وَهَذَا أَيْضًا
تَصْرِيحٌ مِنْهُ بِتَرْكِ تَأْثِيمِ الْقَاعِدِ عَنْهُ ، وَإِنْ كَانَ مَخْطِئًا ، وَتَجْوِيزٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُصِيبًا ، إِذَا كَانَ
مُجْتَهِدًا ، وَكَانَ الْأَمْرُ عَلَيْهِ مِنَ الْقِتَالِ مُشْتَبِهًا مُلْتَبَسًا ، وَلَمْ يَكُنْ مُعَانِدًا مُتَحِفًا وَلَا مُوْثِرًا لِلْهَرَجِ
وَالْفَسَادِ [٩٧ ظ] . وَالتَّجَاوُزُ فِي هَذَا الْبَابِ لَا هَقَادَ عَلَى ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ، سَرَفٌ وَضَلَالٌ .
وَقَدْ أَشْبَعْنَا الْقَوْلَ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْأَبْوَابِ وَبَسَطْنَا الْبِرَاهِينَ عَلَى مَا تَوَخَّيْنَا مِنَ الصَّوَابِ
فِي غَيْرِ هَذَا الْكِتَابِ بِمَا فِيهِ تَبَصُّرَةٌ لِلْمُسْتَرْشِدِينَ ، وَبَيَانٌ لِلْمُتَوَسِّمِينَ ، وَإِنْ كَانَ فِيهَا
أَوْدَعْنَاهُ هَذَا الْمُخْتَصَرُ ، إِقْنَاعٌ وَبَلَاغٌ ؛ وَاللَّهُ الْمَعِينُ !

تم كتاب التمهيد بعون الله وتأييده وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً وكان تمامه في
غرة شعبان من سنة اثنتين وسبعين وأربعمائة .

كتبه خزانة المتوكل على الله أبي محمد عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مسلمة أيد الله
أمره وأعز نصره وأعلى يده وأطال أمد مملوكه ونعمته المنقطع إليه .

أحمد بن عيسى الله

ترجمة القاضي أبي بكر محمد بن الباقلاني

عن كتاب

ترتيب المدارك وتقريب المسالك ، لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك

للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي

المتوفي بمراكش سنة ٥٤٤ هجرية

هذه أوفى ترجمة للقاضي من تأليف شيخ من شيوخ المالكية استمدّها من كتب أكثر من الكتب الميسرة لنا في الوقت الحاضر ومن أخبار مرفوعة إلى تلاميذ الباقلاني وأصحابه الذين بنهم في مختلف البلاد لنشر المذهب وواقام التوفيق في نصرته لا سيما في المغرب وانتشر مع مذهب الإمام مالك في الفقه مذهب الأشعرية على طريقة الباقلاني في الاعتقاد .

ونحن ننشر هذه الترجمة للمرة الأولى عن مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٢٩٣ تاريخ وهو حديث العهد منسوخ سنة ١٢٤٢ للهجرة بخط مغربي غير واضح ساعدنا في قراءته الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي ونحن نشكر له تفضله بهذه المساعدة الكريمة . وتقع هذه الترجمة في المجلد الثاني منه من ظهر الورقة ١١٦ إلى وجه الورقة ١٢٠ .

وتمتاز هذه الترجمة باحتوائها على تفصيل للمناظرات التي وقعت في مجلس عضد الدولة البويهى بين القاضي الباقلاني ورؤساء المعتزلة في هذا الزمان ومناظرة أخرى بينه وبين أبي سليمان المنطقي السجستاني وكذلك ذكر ما دار بين القاضي وبعض رجال الدين المسيحي في القسطنطينية في مجلس الملك باسيليوس الثاني امبراطور بيزنطة .

وتمتاز هذه الترجمة أيضاً فضلاً عن ذلك باشتغالها على فهرست لمؤلفات القاضي أبي بكر بن الباقلاني . ولا شك أن هذا الفهرست غير جامع لكل ما ألف القاضي ولكنه على كل حال أوفى بكثير من كل محاولة لإحصاء كتبه وتتضاءل أمامه إحصاءات الأستاذين

مكس هرتن وكارل بروكلن^(١) .

وهذا نص ما كتبه القاضي عياض صححناه وذيّلناه بما تيسر من التعليقات :

ومن أهل العراق والمشرق وأكثرهم من أصحاب أبي بكر الأبهري^(٢) رحمه الله أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد القاضي المعروف بابن الباقلاني الملقب بشيخ السنة ولسان الأمة المتكلم على مذهب المثبتة وأهل الحديث وطريقة أبي الحسن الأشعري^(٣) .

قال الخطيب أبو بكر في تاريخ البغداديين : ودرس على أبي بكر بن مجاهد^(٤) الأصول وعلى أبي بكر الأبهري الفقه . قال أبو بكر : وكان ثقة حدثنا عنه السمناني^(٥) . قال : وقال أبو الحسن [١١٧ و] بن جهضم الهمداني وذكره في كتابه فقال : كان شيخ المالكيين في وقته وعالم عصره المرجوع إليه فيما أشكل على غيره^(٦) .

قال غيره : وإليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته ؛ وكان حسن الفقه عظيم الجدل

(١) أحصى هرتن ثمانية من مؤلفات الباقلاني ، ولم يذكر لسوء الحظ من أين استمد علمه بأولها بل لم يذكر نص عنوانه بالعربية واكتفى بأن قال : إنه كتاب كبير عن « الكفار من قدماء الفلاسفة الإسلاميين » وناقض فيه النظام أيضاً . ونرجح أن ترجمة هرتن للعنوان غير حرفية . راجع M. Horten Die philos. Systeme der spekulativen Theologen im Islam
بن سنة ١٩١٢ م ٥٤١ — ٥٤٢ . أما بروكلن Brockelmann فقد أحصى ثمانية أيضاً يتفق في بعضها مع هرتن ويختلف في البعض الآخر . وأخطأ في تعيين الإشارة إلى موضع الثامن منها وهو كتاب « الاتصاف في أسباب الخلاف » وهو مخطوط في دار الكتب المصرية رقم ٧٢٣ (علم الكلام) ووصفه وارد في فهرست الجديد للدار ج ١ ص ١٦٥ . انظر كتابه في تاريخ الأدب العربي GAL ملحق ج ١ ص ٣٤٩ .

(٢) هو أبو بكر محمد بن عبد الله الأبهري شيخ المالكية العراقيين في زمانه ولد سنة ٢٨٩ ومات في ٧ من شوال أو في ذى القعدة سنة ٣٧٥ هجرية . انظر تاريخ بغداد للخطيب ج ٥ ص ٤٦٢ — ٤٦٣ .
(٣) جاء هنا في الأصل « ابن أبي الفوارس » مما يؤم أن لبعض آباء الأشعري هذه الكنية . ونرجح سقوط سطر في هذا الموضع وفيه ذكر الذين خرجوا للباقلاني ومنهم محمد بن أبي الفوارس الذي يروي عنه الخطيب البغدادي وغيره توفي ببغداد سنة ٤١٢ .

(٤) هو محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي المتكلم أبو عبد الله وليس أبا بكر كما يقول عياض هنا وكما ورد أيضاً في أزهار الرياض في أخبار عياض لأحمد بن محمد المقرئ ج ٣ ص ٧٩ ط القاهرة . ترجم له الخطيب البغدادي ج ١ ص ٣٤٣ ولم يذكر تاريخ وفاته . ولكن الياقبي ذكر في مرآة الجنان أنه توفي سنة ٣٧٠ .

(٥) محمد بن أحمد ... القاضي أبو جعفر السمناني حنفى المذهب أشعري الاعتقاد ولد سنة ٣٦١ ومات بالموصل في ٦ من ربيع الأول سنة ٤٤٤ .

(٦) ليس في المطبوع من تاريخ بغداد .

وكانه له ببغداد حلقة عظيمة ؛ وكان ينزل الكرخ . ذكر أبو عبد الله بن سعدون الفقيه أن سائر الفرق رضيت بالقاضي أبي بكر في الحكم بين المتناظرين . قال ابن عمار الميوزقي^(١) : كان ابن الطيب مالكا فاضلا متورعا ممن لم تُحفظ له قط زلة ولا نُسبت إليه تقيصة ؛ وكان يُلقب بشيخ السنة ولسان الأمة ، وكان فارس هذا العلم مباركا على هذه الأمة . قال : وكان حصنا من حصون المسلمين وما سُرَّ أهل البدع بشيء كسرورهم بموته^(٢) . ولى القضاء بالثر . وذكره أبو عمران الفاسي فقال : سيف أهل السنة في زمانه وإمام متكلم أهل الحق في وقتنا .

قال القاضي أبو الوليد^(٣) : كان القاضي أبو بكر مالكا ، وحدث عن أبي ذر الهروي^(٤) قال : كان سبب أخذي عن القاضي أبي بكر ومعرفتي بقدره أني كنت مرة ماشيا مع أبي الحسن على الدارقطني^(٥) إذ لقينا شابا ، فأقبل الشيخ أبو الحسن عليه ، وعظمه ، ودعا له ، فقلت للشيخ : من هذا الذي تصنع به هذا ؟ فقال لي : هذا أبو بكر ابن الطيب نصر السنة وقمع المعتزلة وأثنى عليه . قال أبو ذر : فاختلفت إليه وأخذت عنه من يومئذ . وأخذ عنه جماعة لا تعد ، ودرسوا عليه أصول الفقه والدين والفقه . وخرج منهم من الأئمة أبو محمد عبد الوهاب بن نصر المالكي^(٦)

(١) راجع ما يروى عنه ، وهو أبو عبد الله محمد بن موسى بن عمار السكالي المايقي (أو الميوزقي) نسبة إلى جزيرة ميورقة) في كتاب ابن عساكر تبين كذب المفتري ط دمشق ص ١١٦ وما بعدها و ص ١٢٠ ومواضع أخرى .

(٢) راجع تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ١٢٠ حيث ينسب هذه العبارة إلى بعض شيوخه .
(٣) هو الإمام أبو الوليد سليمان بن خلف ... التجيبي المالكي الأندلسي وله فضل عظيم في التهوض بعلوم الدين في الأندلس . أخذ عن تلامذة الباقلاني مثل أبي ذر الهروي وأبي جعفر السناني . كما أخذ عن كثيرين غيرهم من علماء المشرق حيث أقام نحو ثلاثة عشر عاما ، ولد في النصف من ذي القعدة سنة ٤٠٣ وتوفي بالريه بالأندلس في ١٩ من رجب سنة ٤٧٤ .

(٤) هو عبد بن أحمد بن محمد أبو ذر الهروي ولد سنة خمس أو ست وخمسين وثلاثمائة ومات بمكة في ٥ من ذي القعدة سنة ٤٣٤ . كان مالكا أشعريا .

(٥) الحافظ الفقيه أبو الحسن علي بن عمر ... البغدادي الدارقطني كان إمام عصره في علم الحديث كما عرف بالفضل في علوم أخرى ولد في ذي القعدة سنة ٣٠٦ وتوفي في ٨ وقيل في ٢ من ذي القعدة وقيل ذي الحجة سنة ٣٨٥ ببغداد . وقارن هذا بما جاء في كتاب ابن عساكر : تبين كذب المفتري ص ٢٥٥ — ٢٥٦ مع اختلاف الطريق في الرواية .

(٦) هو أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر ... الفقيه المالكي عرف بالفضل في الفقه وله كتب كثيرة في كل فن منه مات بمصر سنة ٤٢٢ .

وعلى بن محمد الحربي^(١) وأبو جعفر السمناني^(٢) وأبو عبد الله الأزدي^(٣) وأبو الطاهر الواعظ^(٤)، رحمهم الله، ومن أهل المغرب أبو عمرو بن سعد وأبو عمران القاسي^(٥)، رحل إليه وأخذ عنه .

قال أبو عمران : رحلت إلى بغداد وكنت قد تفقّنت بالمغرب والأندلس عند أبي الحسن القاسي، وأبي محمد الأصيلي، وكانا عالمين بالأصول، فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر [و] رأيت كلامه في الأصول والفقه مع المؤلف والمخالف حقّرت نفسي، وقلت : لا أعلم من العلم شيئاً، ورجعت عنده كالمبتدئ . وتفقه عند القاضي أبو محمد بن نصر وعلق عنه، وحكى في كتبه ما شاهد من مناظراته في الفقه بين يدي ولي العهد ببغداد للمتخالفين .

قال أبو بكر الخطيب : كان أعرف الناس بعلم الكلام وأحسنهم فيه خاطراً وأجودهم لساناً وأوضحهم بياناً وأصحهم عبارة . وحكى أن أبا بكر الخوارزمي كان يقول : كل مصنف ببغداد إنما ينقل من كتب الناس إلا القاضي أبا بكر فإن صدره يحوى علمه وعلم الناس . وقال علي بن محمد الحربي : كان القاضي أبو بكر يهتم بأن يختصر ما يصنّفه فلا يقدر لسمعة علمه وحفظه ؛ وما صنّف أحد كلاماً إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين غير أبي بكر فإن جميع ما يذكر من حفظه . وكان أبو محمد الشافعي^(٦) يقول : لو أوصى رجل بثلاث ماله لأفصح الناس لوجب أن يدفع إلى أبي بكر الأشعري .

وكان بعضهم يقول : جاء في الأثر أن الله كان يتعاهد عباده بأنبيائه ورسله فلما ختم الرسالة بمحمد، صلى الله عليه وسلم، تعاهد أمته في رأس كل مائة رباني من علمائها يحيي لها دينها ويمجدد شريعته ؛ فكان إمام رأس أربعمائة أبو بكر بن الطيب، رحمه الله تعالى .

(١) لا شك أنه علي بن محمد بن الحسن أبو الحسن السمسار المعروف بابن قشيش المالكي المذهب . حدث عنه الخطيب البغدادي وقال : كان صدوقاً . ولد في ١٦ من ربيع الآخر سنة ٣٥٦ هـ، ومات في ٢٣ من شعبان سنة ٤٣٧ هـ .

(٢) ترجمنا له فيما سبق ص ٢٤٢ .

(٣) راجع وصف بشتما في المغرب في كتاب التبيين لابن عساكر ص ١٢٠ — ١٢٢ .

(٤) هو موسى أبو عمران بن عيسى بن أبي حجاج القاسي فقيه مالكي أشعري الاعتقاد كانت له رئاسة العلم بالقيروان . وكان الباقلاني يعجب بقوة حفظه . توفي سنة ٤٣٠ هـ عن خمس وستين سنة .

(٦) في تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٨٠ « الباقي » وفي التبيين ص ٢٢٠ « الباقي » .

ذكر فضله وسيرته ووفاته

قال أبو عبد الله الصيرفي : كان صلاح القاضي أكثر من علمه وما نفع الله هذه الأمة بكتبه وبنها فيهم إلا بحسن نيته واحتسابه بذلك . قال : وكان يدرس نهاره وأكثر ليله وذكر من فضله كثيراً .

وحكى أبو بكر الخطيب أن ورد القاضي كل ليلة كان عشرين ترويجة ما ترك ذلك في حضر ولا سفر ؛ وكان كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى ورده وضع الدواة بين يديه وكتب خمساً وثلاثين ورقة تصنيفاً عن حفظه . وكان يذكر أن الكتابة بالمداد أسهل عليه من الكتابة بالحرير ؛ فإذا صلى الفجر دفع إلى بعض أصحابه ما صنفه ليلته وأمره بقراءته عليه وأملى عليه الزيادات فيه . قال القاضي أبو عبد الله البيضاوي : رأيت في المنام كأنني دخلت مسجد النبي أدرس فيه فرأيت رجلاً جالساً في الحراب وآخر يقرأ عليه ؛ فقلت لي : أما الجالس في الحراب فرسول الله ، صلى الله عليه وسلم ؛ وأما القارئ فأبو بكر الأشعري يدرس عليه الشريعة .

قال الميوزقي : حُسبت تواليف القاضي وإملاآته قُسمت على أيام عمره من مولده إلى موته ، فوجد أنه يقع لكل يوم منها عشر ورقات أو نحوها .

وتوفي القاضي أبو بكر يوم السبت لتسع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة فيما حكاه الخطيب . ووجدت عن غيره سنة أربع أيام بهاء الدولة والخليفة القادر بالله ؛ وهذا خطأ والأول هو الصحيح .

وقد أثبت [١١٧ ظ] أبو عمران الفاسي سماعه منه إملاء في رمضان سنة اثنتين . قال : وصلى عليه ابنه الحسن . قال غيره : وكان الحسن مرجوفاً فاخترته المنية بعد أبيه . قال الخطيب : ودفن القاضي أبو بكر في داره ثم نقل إلى مقبرة باب خرب ؛ وأنشد بعضهم يرثيه :

أنظر إلى جبل تمشى الرجال به وأنظر إلى القبر ما يحوى من الصلف
. وأنظر إلى صارم الإسلام منغمداً وأنظر إلى درة الإسلام في الصدف

قال : وحدثني أبو الفضل عبد الله بن علي المغربي : سرت أنا وأبو علي بن شاذان وأبو القاسم عبيد الله بن أحمد بن عثمان الصيرفي إلى قبر القاضي أبي بكر بعد موته بشهر لنترحم عليه فرفعت مصحفاً كان على القبر وقلت : اللهم بين لي في هذا المصحف حال أبي بكر وما صار إليه ! ثم فتحت المصحف فإذا فيه : « يا قوم أرايتم إن كنتُ على يِنَّةٍ من ربي وآتاني رحمةً من عنده فعميت عليكم أنُنزِرُ مُكُموها وأتم لها كارهون ^(١) » .

ما اشتهر من مناظرته مع الفرق وأخباره في ذلك

قال الخطيب : حدثنا أن ابن المعلم شيخ الرافضة ومتكلمها أحضر بعض مجالس النظر مع أصحاب له إذ أقبل القاضي أبو بكر الأشعري فالتفت ابن المعلم إلى أصحابه فقال لهم : قد جاءكم الشيطان فسمع القاضي الكلام وكان علي بعد من القوم فلما جلس أقبل علي ابن المعلم وأصحابه وقال لهم : قال الله عز وجل : « إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزاً » ^(٢)

وحكى غيره أن الحكاية جرت له مع أهل مجلس فناخسرو الملك من شيوخ المعتزلة وأنه كان داخلاً إذ سمعهم يذكرون أمره فقال لهم بعضهم : ما هو إلا شيطان ! فوصل إليهم وهو يتلو الآية .

وسمعت بعض الشيوخ يحكى أن ابن المعلم تكلم معه يوماً ، فلما احتد الكلام بينهما رماء ابن المعلم بكف باقلاء أعدّه له ، يعرض له بما ينسب إليه ليخجله بذلك ويحصره ، فرد القاضي للحين يده إلى كفه ورماء بديرة أعدّها له ، فعجب من فطنته وإعداده للأمور أشباهها قبل وقتها .

مناظرته المشهورة في مجلس عضد الدولة ^(٣)

قال أبو عبد الله الأزدي وغيره : كان الملك عضد الدولة فناخسرو بن بويه الديلمي

(١) ١١ (هود) : ٢٨ .

(٢) ١٩ (مريم) : ٨٣ .

(٣) قارن أخبار هذه المناظرة بما جاء في أزهار الرياض في أخبار عباس بن ٣ ص ٧٩ وما بعدها .

يحب العلم والعلماء . وكان مجلسه يحتوي منهم على عدد عظيم في كل فن ، وأكثرهم الفقهاء والمتكلمون . وكان يعتقد لهم للمناظرة مجالس ، وكان قاضي قضاياه بشر بن الحسن ^(١) معتزلياً ؛ فقال له عضد الدولة يوماً : هذا مجلس عامر بالعلماء إلا أني لا أرى فيه واحداً من أهل الإثبات — يعني مذهبهم — والحديث ، فقال له قاضيه : إنما هم عامة أصحاب تقليد ورواية يروون الخبر وضده ويعتقدونهما جميعاً ، ولا أعرف منهما أحداً يقوم بهذا الأمر ، وإنما أراد ذم القوم ، ثم أقبل يمدح المعتزلة . فقال له عضد الدولة : محال أن يتخلو مذهب طبق الأرض من ناصر ! فانظر إلى موضع فيه مناظر يكتب فيه فيجلب . فلما عزم عليه ، قال القاضي : أخبروني أن بالبصرة شيخاً وشاباً ، الشيخ يعرف بأبي الحسن الباهلي ، وفي رواية بأبي بكر بن مجاهد ^(٢) ، والشاب يعرف بابن الباقلاني ، فكتب الملك من حضرته يومئذ بشيراز إلى عامل البصرة ليعثهما إليه وأطلق مالا لتفقيهما من طيب ماله ، فلما وصل الكتاب إليهما قال الشيخ وبعض أصحابه : هؤلاء قوم كفره فسقة ، لأن الديلم كانوا روافض ، لا يحل لنا أن نطأ بساطهم ، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم ، ولو كان خالصاً لله نهضت . قال القاضي قتلتم : كذا قال ابن كلاب والمحاسبي ومن في عصرهم : إن المأمون فاسق لا نحضر مجلسه حتى ساق أحمد بن حنبل وجري عليه بعد مما عُرِفَ ولو ناظروه لكفوه عن هذا الأمر وتبين لم مام عليه بالحجة ، وأنت أيضاً أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحد ويقولوا بخلق القرآن ونفي الرؤية ! وما أنا بخارج إن لم تخرج . قال الشيخ : أما إذا شرح الله صدرك لهذا فأخرج ، فخرجت مع الرسول نحو شيراز في البحر فوصلت فسألت عن صفة الدخول عليه فأخبرت أنه إذا كان يوم الجمعة لم يحجب عنه كل صاحب طيلسان ؛ لأن له فيه مناظرة وفي رواية : فلما كان من الغد ودخلت على الملك ، وكان إذا صلى الظهر وقعد العلماء رفع الحجاب ودخل كل صاحب طيلسان ، فدخلت والناس قد اجتمعوا والملك قاعد على سريره وبين يديه غلمان بأيديهم السيوف المحلاة ، وعن يمينه ويساره مراتب ، وما عن يمينه خال

(١) في أخبار الرياض : بشر بن الحسين .

(٢) الصحيح أبو عبد الله بن مجاهد وقد سبقت ترجمته

لا يقعد هناك إلا وزير أو ملك عظيم ، فكرهت أن أقعد آخر الناس فضيت وقعدت عن
يمينه بجذاء قاضى القضاة القاعد عن يساره [١١٨ و] فنظر الملك لقاضى القضاة نظراً منكراً
ولم يكن فى المجلس من يعرفنى إلا واحد^(١) وقد فزعوا لفعلى ؛ فقال الرجل للقاضى : هذا
الرجل الذى طلبه الملك من البصرة ، فأعلم الملك بذلك والتفت إلى وأوماً بعينه إلى الحجاب
فطاروا عني ، ثم أقبل فقال : ها تولى مسألة وفى المجلس رئيس المعتزلة البغداديين الأحذب^(٢)
وكان أفصح من عندهم وأعلمهم ، وعدد كثير من معتزلة البصرة أقدمهم أبو إسحاق
النصيبى^(٣) ، فقال الأحذب لبعض تلاميذه : سله هل لله أن يكلف الخلق ما لا يطيقون ؟
وكان غرضه تقبيح صورتنا عند الملك . قال : قلت : إن أردتم بالتكليف القول المجرد فقد
وجد وذلك فإن الله تعالى قال : « قل كونوا حجارة أو حديداً »^(٤) ؛ ونحن لا نقدر أن
نكون كذلك . وقال تعالى : « أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك
لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم »^(٥) فطالبهم بما لا يعلمون . وقال تعالى :
« يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون »^(٦) . فهذا كله أمر بما
لا يقدر الخلق عليه . وإن أردتم بالتكليف الذى نعرفه ، وهو ما يصح فعله وتركه ، فالكلام
متناقض وسؤاله فاسد ، فلا تستحق جواباً ؛ لأنك قلت : « تكليف » والتكليف

(١) لعله ابن خفيف الذى ذكر القاضى كما جاء فى الرواية الواردة فى أزهار الرياض ج ٣ ص ٨٠
أنه استقبله فى شيراز وكان يدارس أصحابه إذ ذاك كتاب اللع للامام الأشعرى .

(٢) لم نوفق إلى معرفة كافية بالأحذب وكل ما وقفنا عليه ذكره فى كتاب المسائل فى الخلاف بين
البصريين والبغداديين لسعيد بن محمد بن سعيد النيسابورى ط ليدن سنة ١٩٠٢ ص ٦٧ — ٦٩ وفيه أنه
كان من المنتسبين إلى أبي القاسم السكفي للتوفى سنة ٣١٩ . ومع أن صاحب الكتاب يظن فى الأحذب
ويصفه بفرط الجهل وشناعة المذهب وركه القول ، فإن ما يشرحه من رأيه يدل على شيء من الإصالة فى
التفكير . وذكر الأستاذ ممرتن أن الأحذب توفى فى سنة ١٠١٠ ميلادية (= ٤٠٠ / ٤٠١ هجرية)
ولم يبين من أين أخذ هذا الخبر . راجع ما كتبه عنه فى كتابه Die philos. Systeme d. spek.
Theologen im Islam ص ٤٥٦ و ٤٥٧ و ٤٧٢ و ٦١٣ .

(٣) ليس حظنا فيما يختص بأخبار أبي إسحاق النصيبى بخير من حظنا مع صاحبه الأحذب . على أننا
نجد فى الإمتاع والمؤانسة للتوحيدى ، القاهرة سنة ١٩٣٩ ج ١ ص ١٤١ شهادة بأنه دقيق الكلام
يفك فى النبوات كلها ، وأن لفته معقدة وله أدب واسع الخ .

(٤) ٥٠ (إسراء) : ١٧

(٥) ١٢ (البقرة) : ٣١ — ٣٢

(٦) ١٦٨ (التكوير) : ٢٠

اقتضاء فعل ما فيه مشقة على المكلف ؛ وما لا يطاق [لا يفعل] لا بمشقة ولا بغير مشقة
فكت السائل .

وأخذ الكلام الأحذب فقال : أيها الرجل سُئِلْتَ عن كلام مفهوم فطرحته في
الاحتمالات ، وليس ذلك بجواب ، وجوابه ، إذا سُئِلْتَ أن تقول نعم أو لا .

قال القاضي : فأحفظني كلامه لما لم يوقرنى توقيف الشيوخ ، وقلت له : يا هذا أنت نائم
ورجلالك في الماء ؛ إنما طرحت السؤال في الاحتمالات وقد بينت لك الوجوه المحتملة ؛ فإن كان
معك في المسألة كلام فهاته وإلا تكلم في غيرها ! فأعاد الكلام الأول ، فقال الملك : أيها
الشيخ ! قد بين الاحتمال وليس لك أن تعيد عليه ولا أن تغالطه ولا جمعتمكم إلا لفائدة
لا للمهاترة ولما لا يليق بالعلماء .

ثم التفت الملك إلى القاضي وقال له تكلم على المسألة فقال القاضي : مالا يطاق على
ضربين : أحدهما لا يطاق للاشتغال عنه بضده كما يقال فلان لا يطيق التصرف لاشتغاله
بالكتابة وهذا سبيل الكافر أنه لا يطيق الإيمان لاشتغاله بالكفر وهو ضده ؛ وأما العاجز فـ
ورد في الشريعة تكليفه ولو ورد لكان جائزاً ، وقد أثنى الله تعالى على من سأله ألا يكلفه
مالا يطيق ؛ فقال عز وجل : « ولا تحملنا مالا طاقة لنا به » لأن الله تعالى له أن يفعل
في ملكه ما يريد . ثم تجاوز الأحذب الكلام إلى غيره وتكلم معه القاضي ومال
الملك إلى قوله .

ثم التفت الملك فقال : سلوا أبا اسحاق النصيبيني عن مسألة الرؤية ! فأنكر رؤية الله
تعالى في الآخرة وسئل ما حجته فقال : « كل شيء يُرى بالعين فيجب أن يكون في مقابلة
عين الرائي . فالتفت الملك إلى القاضي أبي بكر فقال القاضي أبو بكر : لا يُرى بالعين .
فعجب الملك من قوله وقال قاضي القضاة : فإذا لم يُر بالعين فماذا يُرى ؟ فقال القاضي : يُرى
بالإدراك الذي يُحدثه الله تعالى في العين وهو البصر^(١) . ولو كان يُرى المرئي بالعين لكان

(١) هذا رأى الباقلاني في الإدراك فهو يقول إن العلم الواقع لنا عن طريق الحواس الخمس وهو علم
مروري إنما يختص في النفس ؛ وتسمية الإدراكات الموجودة بالحواس بأسماء الإحساس إنما تجري على
سبيل المجاز والتعويض فإدراك الملموس شيء غير فعل النفس وإدراك المحسوس المرئي غير فعل العين وهكذا .
انظر التمهيد ص ٣٦ — ٣٨ .

يجب أن يرى بكل عين قائمة وقد علمنا أن الأجهري عينه قائمة ولا يرى بها شيئاً . فقال النصيبيني : لم أعلم أنه يقول وظننت أنه يسلم قولي .

وجرى له في هذا المجلس كلام كثير أعجب به الملك ولم يزل يحلوه كلامه ويرحف عن سريره حتى نزل عنه وحصل بين يديه ثم أقبل الملك على قاضي القضاة فقال له : ألم أقل لك مذهب طبقى الأرض لا بد له من ناصر ؟ فقال القاضي : فلما انتفى المجلس صحبتني بعض الحجاب إلى منزل هنيئ لي فيه جميع ما محتاج إليه فسكنته .

ولم يزل مع الملك إلى أن قدم بغداد ، ودفع إليه الملك ابنه يعلمه مذهب أهل السنة وألف له التمهيد . وأخذ عنه إذ ذاك أبو عبد الرحمن السلمي الصوفي^(١) وجماعة من أهل السنة بشيراز وقرأوا عليه شرح اللمع^(٢) .

قال : وقال الملك لقاضيه : فكرتُ بأى قتلة أقتله لجلوسه حيث جلس بغير أمرى وأما الآن فقد علمت أنه أحق بمكانى منى .

وحكى القاضي أبو الوليد الباجي عن أبي ذرّ الهروي قال : أول معرفتى بالقاضى أبى بكر وأخذنى عنه أنى كنت ماشياً مع الشيخ أبى الحسن الدارقطنى فى بعض أزقة بغداد إذ لقي شاباً فسلم عليه واحتفل به ، ورأيت من تعظيم الشيخ أبى الحسن له وإقباله عليه ودعائه له ونحو هذا ما عجبت منه فقلت له : من هذا ؟ فقال لى : هذا أبو بكر بن الطيب الذى نصر الله به أهل السنة وقع به أهل البدعة أو كما قال^(٣) .

[١١٨ ظ] مناظرته فى مجلس ملك الروم وأخباره معه *

وجه عضد الدولة فى بعض سفراته إلى ملك الروم الأعظم القاضى أبى بكر بن الطيب

(١) هو محمد بن الحسين بن محمد ... أبو عبد الرحمن السلمي مؤرخ الصوفية المعروف ، توفى فى شعبان سنة ٤١٢ .

(٢) كتاب اللمع من تأليف الإمام أبى الحسن الأشعري ويوجد الآن مخطوطاً بالمتحف البريطانى . انظر بروكلن ، تاريخ الأدب العربى . GAL ملحق ج ١ ص ٢٤٧ رقم ٣ .

(٣) وفى كتاب فرق الفقهاء لأبى الوليد الباجي نفسه ، على لسان الدارقطنى ، ما يلى : « هذا إمام المتكلمين والذئاب عن الدين أبو بكر بن الطيب » انظر النهي ، تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ٢٨٥ .

(*) ذكر بعض المؤرخين (راجع المقدمة ص ٥ وما بعدها) أن القاضى توجه إلى القسطنطينية =

واختصيه بذلك ليظهر رفعة الإسلام ويغض عن النصرانية فلما تهيأ للخروج قال للقاضي وزير عضد الدولة : الطالع خروجك فسأله القاضي أبو بكر فلما فسر مراده قال : لا أقول بهذا ؛ لأن السعد والنحس كله والشر والخير بيد الله عز وجل وليس للكواكب ها هنا مثقال ذرة من القدرة وإنما وُضعت كتب النجيين ليعلم بها الجاهلون من العامة ولا حقيقة لها . فقال الوزير أحضروا لي ابن الصوفي ؛ لبست المناظرة من شأني ولا أنا قائم بها وإنما أنا أحفظ بعلم النجوم وأقول إذا كان من النجوم كذا كان كذا وأما تعليقه فهو من علم المنطق ؛ فأحضر وأمر بمكالمة القاضي ؛ فقال له أبو سليمان ^(١) : هذا القاضي يقول إن الباري سبحانه قادر على أن يُركب عشرة أنفس في ذلك المركب الذي في دجلة فإذا وصلوا إلى الجانب الآخر يكون الله قد زاد فيهم آخر فيكونون أحد عشر ويكون الحادي عشر قد خلقه الله في ذلك الوقت . ولو قلت أنا لا يقدر على ذلك أو هو محال قطعوا لساني وقتلوني وإن أحسنوا إلى كتفوني ورموني في الدجلة . وإذا كان الأمر كما ذكرت لم يكن لمناظرتي معه معنى . فالتفت الوزير إلى القاضي وقال : ما تقول أيها القاضي اقلعت : ليس كلامنا ها هنا في قدرة الباري تعالى ، والباري تعالى قادر على كل شيء ، وإن جَعَدَ هذا الجاهل ، وإنما كلامنا في تأثيرات هذه الكواكب ، فانتقل إلى ما ذكره بجزءه وقلة معرفته ! وإلا فأى تعلق للكلام في قدرة الباري عز وجل في مسألتنا ؟ وأنا ، وإن قلت إن القديم تعالى

== سنة ٣٧١ . وبذلك تكون هذه المناظرات جرت في مجلس الإمبراطور باسيليوس الثاني الذي حكم من سنة ٩٧٦ (٣٦٥ هـ) إلى سنة ١٠٢٥ (٤١٦ هـ) . وكان هذا الملك طاغية داهية قضى على مملكة البلغار ، وحارب المسلمين والأرمن في المشرق والغرب . وكان مظفراً في حروبه ضدهم ، والأرجح أن سفارة الباقلائي كانت في جواب سفارة وجهها ملك الروم من قبل إلى عضد الدولة وكان واجبا على كل من الملكين العظيمين أن يتفق مع الآخر ليتقي شره أثناء اشتغاله في ميدان آخر . كما أن ملك الروم كان قد استولى على كثير من بلاد المسلمين وكان يطمع في ضم أرمينية ونجيج في ذلك فيما بعد ، وكانت نتيجة السفارة تسريح الكثير من أسارى المسلمين والرجوع بالهدايا الملكية التقليدية مما يدل على أن الغرض الذي رعى إليه عضد الدولة من بعثه الباقلائي إلى بيزنطة هو لإرضاء شعور المسلمين بالسعي في تحرير أسراهم المعذبين لدى الروم . وعاد الباقلائي فوق هذا بكثير من الكتب « المصاحف » التي كان قد نهبها الروم كما عاد منتصراً في المناظرة .

(١) المقصود محمد بن طاهر بن بهرام أبو سليمان السجستاني المنطقي صاحب كتاب « صوان الحكمة » وغيره وشيخ أبي حيان التوحيدى ، وقد ذكر هذا كثيراً من أخباره وأقواله في الإمتاع والمؤانسة وفي المقابسات . توفي في حدود سنة ٣٨٠ .

قادر على ذلك ، ما أقول إنه يخرق العادة ويفعل هذا ؛ لأنه لا يجوز عندنا أن يخلق اليوم إنساناً من غير أبوين ؛ فإذا كان كذلك ، فقد علم الوزير أن هذا فرار من الزحف . فقال : هو كما ذكرت . فقال المنطقي : المناظرات دربة وتجربة وأنا لا أعرف مناظرات هؤلاء القوم وهم لا يعرفون مواضعنا وعبارتنا ولا تجمل المناظرة بين قوم هذا حالهم^(١) . فقال له الوزير : قبلنا اعتذارك والحق أبلغ . قال القاضي ومال إلى بوجهه ، وقال : سر في رعاية الله !

فخرجت فدخلنا بلاد الروم حتى وصلت إلى ملك الروم بالقسطنطينية ، وأخبر الملك بمقدمنا فأرسل إلينا من يلقانا وقال : لا تدخلوا على الملك بعمائمكم حتى تنزعوها إلا أن تكون مناديل لطاف ، وحتى تنزعوا أخفافكم . فقلت : لا أفعل ولا أدخل إلا بما أنا عليه من الزي واللباس فإن رضيت ، وإلا فخذوا الكتب تقرأونها وأرسلوا بجوابها وأعود بها .

فأخبر بذلك الملك فقال : أريد معرفة سبب هذا ، وامتناعه عما مضى عليه رسمى مع الرسل . فسئل القاضي عن ذلك ، فقال : أنا رجل من علماء المسلمين وما تحبونه منا ذل وصغار ، والله تعالى قد رفعنا بالإسلام وأعزنا بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فإن من شأن الملوك إذا بعثوا رسلهم إلى ملك آخر رفع أقدارهم لا إذلالم ، سيما إذا كان الرسول من أهل العلم ؛ ووضع قدره انهدام جانبه عند الله تعالى وعند المسلمين . فعرّف الترجمان الملك بذلك ، فقال : دعوه يدخل ومن معه كما يشاءون^(٢) فدخل على سلطاننا الأعظم الذي هو تحت يدي أمير المؤمنين وأدخل بها على سلطاننا الأكرم النبي أمرنا الله تعالى ورسوله بطاعته فما تنكرون على هذا وأنا رجل من علماء المسلمين ؟ فإن

(١) هذه الكلمة التي قالها أبو سليمان هنا مبرراً امتناعه عن المضي في مناظرة القاضي أبي بكر شيبه بما قال شيخه الفيلسوف النصراني يحيى بن عدي في مجلس بعض الوزراء ببغداد ، وهو يعتبر عن مناظرة من شهد المجلس من علماء الكلام : « هم لا يفهمون قواعد عبارتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم » . أخبار الحكماء لابن القفطي ط القاهرة ص ٣٠ . وكان أبو سليمان المنطقي لا يحب التكلمين ويؤثر الطعن فيهم كلما أتبعته له الفرصة .

(٢) سقط في هذا الموضع من المخطوط مقدار سطرين أو ثلاثة ربما كان معنى هذا الحرم تقريباً : فلما دخل على السلطان سأله عن السبب في امتناعه عن اتباع رسوم الملك ؟ فأجابه بأن رسول ملك الروم إلى المسلمين كان يرتدى كذا وكذا مما يخالف رسوم المسلمين ووجد بهذه الهيئة

دخلت بغير هيئتي ورجعت إلى حكامك أهنت العلم ونفسي وذهب عند المسلمين جاهي . فقال لترجمانه : قل له : قد قبلنا عذرَكَ ورفعنا منزلتك وليس بحلك عندنا محل سائر الرسل ، وإنما بحلك عندنا محل الأبرار والأخيار ؛ وقد أخبرنا صاحبكم في كتابه أنك لسان المسلمين والمناظر عنهم وأنا أشتى أن أعرف ذلك منك كما ذكره عنك . قلت : إذا أذن الملك . فقال : اتزلوا حيث أعددت لكم ويكون بعد هذا الاجتماع . قال القاضي : فنهضنا إلى موضع أُعِدَّ لنا .

وذكر أبو بكر البغدادي الحافظ أن القاضي لما وصل إلى مدينة الطاغية وعرف به وبمحلّه من العلم فسكر الطاغية في أمره ، وعلم أنه لا يفكر إذا دخل عليه كما جرى رسم الرعية أن يقبل الأرض بين يدي ملوكها فرأى أن يضع سريره وراء باب لطيف لا يمكن أن يدخل أحد منه إلا رآه كما يدخل القاضي من ذلك الباب . فلما رآه القاضي تفكر وأخنى رأسه رآه كما ودخل من الباب مستقبلاً الملك بدبره حتى صار بين يديه ثم رفع رأسه ونصب ظهره ثم أدار وجهه إلى الملك حينئذ [١١٩و] . فعجب الملك من فطنته ووقعت له الهيبة في قلبه .

قال غيره : قال القاضي : فلما كان يوم الأحد بعث الملك في طلبى وقال : من شأن الرسول حضور مائدة الملك ، فيجب أن تجيب إلى طعامنا ولا تنقض كل رسومنا . فقلت لرسوله : أنا من علماء المسلمين ولست كالرسل من الجند وغيرهم الذين يعرفون ما يجري في هذا الوطن عليه . والملك يعلم أن العلماء لا يقدرّون أن يدخلوا في هذه الأشياء وهم يعلمون ؛ وأخشى أن يكون على مائدته من لحوم الخنازير ، وما حرمه الله تعالى على رسوله وعلى المؤمنين . فذهب الترجمان وعاد على وقال : يقول لك الملك : ليس على مائدتي ولا في شيء من طعامي شيء تكرهه ؛ وقد استحسنيت ما أتيت به وما أنت عندنا كسائر الرسل بل أعظم ، وما كرهت من لحوم الخنازير إنما هو خارج من حضرتي بيني وبينه حجاب . فنهضت على كل حال وجلست وقُدِّم الطعام ، ومددت يدي وأوهمت الأكل ، ولم آكل منه شيئاً مع أني لم أر على مائدته ما يكره . فلما فرغ من الطعام بخرا الحجاب وعطّره ثم قال :

هَذَا الَّذِي تَدْعُوهُ فِي مَعْجَزَاتِ نَبِيِّكُمْ مِنْ انْشِقَاقِ الْقَمَرِ كَيْفَ هُوَ عِنْدَكُمْ ؟ قُلْتُ : هُوَ

صحيح عندنا ؛ انشق القمر على عهد رسول الله حتى رأى الناس ذلك وإنما رآه الحضور ومن اتفق نظره إليه في تلك الحال . فقال الملك : وكيف ولم يره جميع الناس ؟ قلت : لأن الناس لم يكونوا على أهبة ووعده لشقوه وحضوره . فقال : وهذا القمر بينكم وبينه نسبة وقرابة ! لأى شيء لم تعرفه الروم وغيرها من سائر الناس وإنما رأيتموه أنتم خاصة ؟ قلت : فهذه المائدة بينكم وبينها نسبة وأنتم رأيتموها دون اليهود والمجوس والبراهمة وأهل الإلحاد وخاصة يونان جيرانكم ، فإنهم كلهم منكرون لهذا الشأن وأنتم رأيتموها دون غيركم . فتعير الملك وقال بكلامه : سبحان الله ! وأمر بإحضار فلان القسيس ليكلمنى وقال : نحن لا نطبقه لأن صاحبه قال ما فى مملكتى مثله ولا للمسلمين فى عصره مثله . فلم أشعر إذ جاء برجل كالذئب أشقر الشعر ملبسه فتعد وحُكيت عليه المسألة ، فقال : الذى قاله المسلم لازم هو الحق لا أعرف له جوابا إلا ما ذكره . قلت له : أتقول إن الخسوف إذا كان يراه جميع أهل الأرض أم يراه أهل الإقليم الذى بمحاذاته ؟ قال : لا يراه إلا من كان فى محاذاته . قلت : فما أنكرت من انشقاق القمر إذا كان فى ناحية ألا يراه إلا أهل تلك الناحية ، ومن تأهب للنظر له ؟ فأما من أعرض عنه أو كان فى الأمكنة التى لا يرى القمر منها فلا يراه . فقال : كما قلت ما يدفعك عنه ذافع ؛ وإنما الكلام فى الرواة الذين نقلوه فأما الطعن فى غير هذا الوجه فليس بصحيح . فقال الملك : وكيف يطعن فى النقلة فقال النصرانى : شبه هذا من الآيات إذا صحَّ وجب أن ينقله الجُمُّ الفير حتى يتصل بنا العلم الضرورى به . [ولما لم نعلم ذلك بالضرورة] دلَّ على أن الخبر مفتعل باطل . فالتفت الملك إلى وقال : الجواب ! قلت : يلزمه فى نزول المائدة ما يلزمى فى انشقاق القمر . ويقال : لو كان نزول المائدة صحيحاً لوجب أن ينقله العدد الكثير فلا يبقى يهودى ولا نصرانى ولا وثنى إلا ويعلم هذا بالضرورة ولما لم يعلموا ذلك بالضرورة دلَّ أن الخبر كذب . فبهت النصرانى والملك ومن ضمه المجلس وانفصل المجلس على هذا .

قال القاضى : ثم سألتى الملك فى مجلس ثان فقال ما تقولون فى المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام ؟ قلت روح الله وكلمته وعبدته ونبيه ورسوله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وتلوت عليه النص . فقال يامسلم تقولون : المسيح عبدٌ ؟ فقلت : نعم كذا

نقول وبه ندين . قال : ولا تقولون إنه ابن الله ؟ قلت : « معاذ الله ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله » ^(١) . إنكم لتقولون قولاً عظيماً ؛ فإذا جعلتم المسيح ابن الله فمن أبوه وأخوه وجده وعمه وخاله ؟ وعددت عليه الأقارب ؛ فتحيروا وقال : يا مسلم العبد يَخْلُق وَيُحْيِي وَيُمِيت وَيَبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ ؟ فقلت : لا يقدر العبد على ذلك ؛ وإنما ذلك كله من فعل الباري عز وجل . قال : وكيف يكون المسيح عبداً لله وخلقاً من خلقه وقد أتى بهذه الآيات وفعل ذلك كله ؟ قلت : معاذ الله ! ما أحيا المسيح الموتى ولا أبرأ الأكمه والأبرص فتحيروا وقل صبره وقال : يا مسلم تنكر هذا مع اشتهاه في الخلق وأخذ الناس له بالقبول ؟ فقلت : ما قال أحد من أهل الفقه والعرفه : الأنبياء عليهم السلام يفعلون المعجزات من ذاتهم ؛ وإنما هو شيء يفعل الله تعالى على أيديهم تصديقاً لهم يجري مجرى الشهادة . فقال : قد حضر عندي جماعة من أولاد نبيكم وأهل دينكم المشهورين فيكم وقالوا : إن ذلك في كتابكم فقلت : أيها الملك ! في كتابنا أن ذلك كله بإذن الله تعالى ، وتلوت [١١٩ ظ] عليه منصوص القرآن في المسيح « بإذني » ^(٢) وقلت : إنما فعل ذلك كله بالله وحده لا شريك له لا من ذات المسيح ؛ ولو كان المسيح يُحْيِي الموتى ، وَيَبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ من ذاته لجاز أن يقال موسى فَلَاقَ البحر وأخرج يده بيضاء من غير سوء من ذاته ؛ وليس معجزات الأنبياء عليهم السلام من ذاتهم وأفعالهم دون إرادة الخالق ؛ فلما لم يجز هذا لم يجز أن تسند المعجزات التي ظهرت على يد المسيح إليه .

فقال الملك : وسائر الأنبياء كلهم من آدم إلى من بعده كانوا يتضرعون للمسيح حتى يفعل ما يطلبون . قلت : أوفى لسان اليهود عَظْمٌ لا يقدر أن يقولوا : إن المسيح كان يتضرع إلى موسى ؟ وكل صاحب نبي يقول : إن المسيح كان يتضرع إلى نبيه ؛ فلا فرق بين الموضعين في الدعوى .

قال القاضي رحمه الله : في تكلمنا في مجلس ثالث قلت : لم اتخذ اللاهوت بالناسوت ؟ قال : أراد أن ينجي الناس من الهلاك . فقلت : وهل دَرَى بأنه يُقْتَل وَيُصَلَّب وَيُفْعَلُ بِهِ

(١) ٢٣ : ٩١ .

(٢) هـ (المائدة) : ١١٠ « وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِ فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ ظُفُرًا بِإِذْنِ وَيُتَبَرِّئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِ وَإِذْ مُخْرَجُ الْمُوتَى بِإِذْنِ » .

كذا؟ ولم يأمن من اليهود، فإن قلت إنه لم يدر ما أراد اليهود به، بطل أن يكون إلهاً؛ وإذا بطل أن يكون إلهاً بطل أن يكون ابناً! وإن قلت: قد درى ودخل في هذا الأمر على بصيرة، فليس بحكيم؛ لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء. فبهت، وكانت آخر مجلس كان لي معه.

وذكر ابن حيان عن حدثه أن الطاغية وعد القاضي أبا بكر الاجتماع معه في محفل من محافل النصرانية ليوم سماء، فحضر أبو بكر وقد احتفل المجلس وبولغ في زينته فأدناه الملك وألطف سؤاله وأجلسه على كرسى دون سريره بقليل، والملك في أبهته وخاصته عليه التاج وذريته ورجال مملكته على مراتبهم، وجاء البطرك قيم الديانة وقد أوعز الملك إليه في التيقظ وقال له: إن فناخسرو ملك الفرس الذى سمعت بدهائه وكرامته لا ينفذ إلا من يشبهه في رجولته وحيلته فتحفظ وأظهر دينك فلملك تتعلق منه بسقطة أو تعثر منه على زلة تقضى بفضلنا عليه، فجاء البطرك قيم الديانة وولى النحلة فسلم القاضي عليه أفضل سلام وسأله أصنى سؤال وقال له: كيف الأهل والولد؟ فمظم قوله هذا عليه وعلى جميعهم وتغيروا له وصلبوا على وجوههم وأنكروا قول أبي بكر عليه فقال: يا هؤلاء تستعظمون لهذا الإنسان اتخذ صاحبة والولد وتبرؤون به عن ذلك ولا تستعظمونه لربكم عن وجهه فتضيفون ذلك إليه؟ سوء لهذا رأى ما أين غلظه! فسقط في أيديهم ولم يردوا جواباً وتداخلهم له هيبة عظيمة وانكسروا.

ثم قال الملك للبطرك: ما ترى في أمر هذا الشيطان؟ قال تقضى حاجته وتلاطف صاحبه وتبعث بالهدايا إليه وتخرج العراق عن بلدك من يومك إن قدرت وإلا لم آمن الفتنة به على النصرانية، فقبل الملك ذلك، وأحسن جواب عضد الدولة وهداياه، وعجل تسريحه، ومعه عدة من أسارى المسلمين والمصاحف ووكل بالقاضى من جنده من يحفظه حتى يصل إلى مأمنه.

قال غيره: وكان سير القاضي إلى ملك الروم سنة نيف وثمانين وثلاثمائة^(١).

(١) هذا خطأ ولا شك أن الصواب هو: سنة نيف وسبعين وثلاثمائة لأن عضد الدولة توفى يوم الاثنين ٨ من شوال سنة ٣٧٢.

فهرست كتب القاضي أبي بكر بن الطيب

نقلتها عن خط شيخى القاضي أبي على الصدفي^(١) :

- (١) كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة^(٢) . (٢) كتاب الاستشهاد^(٣) . (٣) كتاب إكفار الكفار المتأولين وحكم الدار^(٤) . (٤) التعديل والتجوير . (٥) التمهيد^(٥) . (٦) شرح اللع^(٦) . (٧) الإمامة الكبيرة^(٧) .

(١) هو الحسين بن محمد بن فيرو Ferro بن حيون الصدفي السرقسطي سمع في بلاد من الأندلس من عدد من أجل علماء وقته ، ثم رحل إلى المشرق فلقى الكثير من العلماء في بغداد ومكة ودمشق ومصر والاسكندرية ، وأخذ عنهم ، ولد سنة ٤٥٢ هـ ، ومات غازيا مع الأمير ابراهيم بن يوسف بن تاشفين في وقفة شمال سرقسطة ، وقد نيف على الستين ، في ربيع الآخر سنة ٥١٤ هـ . انظر أزهار الرياض للمقرئ ج ٣ ص ١٥١ ، وما بعدها ولديباچ المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون ص ١٠٤ ، وما بعدها (٢) ذكره تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني في كثير من كتبه . لا سيما في « العقيدة الحوية الكبرى » ط القاهرة سنة ١٣٢٢ ص ٤٥٢ ، وشهد له في هذا الموضع شهادة تناقض ما اعتاده أن يقوله عن ضغينة في أئمة الأشعرية لا سيما الأشعري والباقلاني . قال في الموضع المذكور : « قال القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي المتكلم وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده » . قال في كتاب الإبانة تصنيفه الخ . وكذلك فعل تلميذه المعروف بابن قيم الجوزية في كتابه « اجتماع الجيوش الإسلامية » ط القاهرة ١٣٥١ ص ١٢٠ — ١٢١ حيث أورد ما ذكره أستاذه ابن تيمية زاعماً أنه من كلام الباقلائي في كتاب الإبانة ؛ وذكر هذا النص أيضاً ابن العماد في كتابه شذرات الذهب ج ٣ ص ١٦٩ — ١٧٠ ، وهذا الكلام المنسوب إلى الباقلائي فيه شيء من التجسيم الذي اشتهر ابن تيمية وصاحبه بالميل إليه . والباقلاني يؤثر التنزيه ولهذا يطن فيه الحراني ابن تيمية في أكثر كتبه ، ولذلك نرجح أن هذا الكلام مكذوب عليه .

(٣) ذكره الباقلائي نفسه في « التمهيد » ص ٤٠ بعنوان « كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد » ، وقال إنه شرح فيه الاستدلال بتغير الأجسام على إثبات صانعها ، وهو الدليل المصهور على وجود الله بإثبات حدوث العالم وعليه اعتماد أكثر المتكلمين الإسلاميين لا سيما الأشاعرة . (٤) أشار إليه الباقلائي في كتابه التمهيد ص ١٨٦ ، فصل فيه الكلام فيما يوجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته .

(٥) هو المتن الذي نشرناه في هذا المجلد ، وقد تسكلمنا في المقدمة في تفصيل عنوانه .

(٦) كتاب اللع للامام الأشعري . انظر هذا الملحق ص ٢٤٨ و ٢٥٠ .

(٧) ذكره ابن حزم في كتاب الفصل ط القاهرة سنة ١٣٢٠ ج ٤ ص ٢٢٥ . وابن حزم متعصب ضد الباقلائي ويحرف كلماته عن مواضعها قال ابن حزم : إن الباقلائي ذكر في هذا الكتاب « أن من شرط الإمامة أن يكون أفضل أهل زمانه » ، ولسكننا واثقون أنه قال فيه ما قال في التمهيد ص ١٨٤ و ١٨٣ : « لا أن يسمع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول » .

- (٨) الإمامة الصغيرة . (٩) شرح أدب الجدل . (١٠) الأصول الكبير في الفقه^(١) .
 (١١) الأصول الصغير . (١٢) مسائل الأصول . (١٣) أمالي إجماع أهل المدينة .
 (١٤) فضل الجهاد . (١٥) المسائل والمجالات المنشورة [كذا] . (١٦) كتاب على
 المتناسخين [؟] . (١٧) كتاب الحدود على أبي طاهر محمد بن عبد الله بن القاسم .
 (١٨) كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن . (١٩) كتاب المقدمات
 في أصول الديانات . (٢٠) في أن المدوم ليس بشيء . (٢١) نصرة العباس وإمامة
 بنيه . (٢٢) في المعجزات^(٢) . (٢٣) المسائل القسطنطينية^(٣) . (٢٤) الهداية^(٤) ،
 وهو كتاب كبير . (٢٥) جواب أهل فلسطين . (٢٦) البغداديات . (٢٧) النيسابوريات
 (٢٨) الجرجانيات . (٢٩) مسائل سأل عنها ابن عبد المؤمن . (٣٠) الأصبهانيات .
 (٣١) التقريب والإرشاد في أصول الفقه^(٥) ، كتاب كبير . (٣٢) المقنع في أصول الفقه
 (٣٣) الانتصار في القرآن^(٦) . (٣٤) دقائق الكلام^(٧) . (٣٥) الكرامات .

(١) أشار إليه الباقلاني نفسه في « التمهيد » ص ١٤٦ وأشار إليه أبو المظفر الاسفرائيني في كتاب
 التبصير في الدين ط القاهرة ١٣٥٩/١٩٤٠ ص ١١٩ وقال إنه يشتمل على عشرة آلاف ورقة .
 (٢) توجد قطعة من هذا الكتاب في خزانة تيبينجن Tübingen بألمانيا . انظر كتاب بروكلن في
 تاريخ الأدب العربي GAL ملحق المجلد الأول ص ٣٤٩ وعنوانه « كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات
 والكرامات والحيل والكهانة والسحر والترنجات » ولدى أحدنا صورة شمسية من هذا المخطوط .
 (٣) لعله في المناظرات التي جرت بين الباقلاني وروهبان الروم في مجلس امبراطور يزنطة باسيلوس
 الثاني كما أشرنا إليه من قبل .

(٤) عنوانه « هداية المسترشدين » كما ذكره الباقلاني في التمهيد ص ٢٣٩ ، وأشار إليه أبو المظفر
 الاسفرائيني في التبصير في الدين ط . القاهرة ١٣٥٩ — ١٩٤٠ ص ١١٩ ، وذكره أيضاً تقي الدين بن
 تيمية في رسالة انفرقان بين الحق والباطل ط القاهرة ١٣٢٣ ص ١٣٠ ، وفي الرسالة التسعينية وهي مطبوعة
 في مجموعة فتاوى ابن تيمية ط القاهرة ١٣٢٩ ج ٥ ص ٢٤١ .

(٥) ذكره أبو المظفر الاسفرائيني في كتاب التبصير ط . القاهرة ص ١١٩ .
 (٦) أخبرنا العلامة الحجة مولانا الشيخ محمد زاهد بن الحسن السكوثرى بوجوده مخطوطاً بخزانة قرا
 مصطفى باشا باستنبول وذكره أيضاً في حواشيه على التبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرائيني ط القاهرة
 ص ١١٩ هامش ٢ . ويوجد مختصر له عنوانه نكت الانتصار بمكتبة البلدية بالاسكندرية . وذكره ابن حزم
 في كتاب الفصل في عدة مواضع مثل ج ٤ ص ٢١٨ و ٢٢١ من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ . وأخطأ
 المستشرق شريتر Schreiner إذ ساء أو قرأه « الاستبصار » . راجع كتاب هورتن Horten المذكور
 فيما قبل ص ٥٤١ كما أخطأ بروكلن إذ قرأه « الاستبصار » راجع كتابه GAL في الموضع السابق ذكره
 رقم — ٥ .

(٧) أشار إليه ابن تيمية في كتابه بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول المطبوع على هامش —

(٣٦) نقض الفنون للجاحظ . (٣٧) تصرف العباد والفرق بين الخلق والاكتساب .

(٣٨) الأحكام والعلل . (٣٩) كتاب الدماء التي جرت بين الصحابة رضي الله عنهم .

[١٢٠ و] ومما لم أجده بخط الشيخ مما وقفت عليه :

(٤٠) كتاب البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام ووصف ما يلزم من جرت

عليه الأقلام من معرفة الأحكام . (٤١) مختصر التقريب والإرشاد الأصغر ؛ (٤٢) وله

الأوسط ، ولم أره . (٤٣) وكتاب مناقب الأئمة^(١) . (٤٤) وكتاب التبصرة .

(٤٥) وكتاب رسالة الحرة^(٢) . (٤٦) وكتاب رسالة الأمير . (٤٧) وكتاب كشف

الأسرار في الرد على الباطنية^(٣) . (٤٨) وكتاب إيجاز القرآن^(٤) . (٤٩) وكتاب

إمامة بني العباس . انتهى كلام القاضي عياض .

وللباقلائي كتب أخرى وقفنا منها على ما يلي :

(٥٠) كتاب الإنصاف في أسباب الخلاف وهو محفوظ بدار الكتب المصرية (خط

٧٢٣ علم الكلام) وموصوف في فهرست الدارج ١ ص ١٦٥ .

(٥١) كتاب الإيجاز ذكره الحسن بن عبد الحسن المشهور بأبي عذبة في «الروضة البهية

فيما بين الأشاعرة والماتريدية» ط حيدر آباد الدكن سنة ١٣٢٢ ص ١٨ و ٣٥ و ٥٨ .

(٥٢) كتاب نقض النقض ذكره الأسفرائيني في التبصير ص ١١٩ وإمام الحرمين

في الشامل

== منهاج السنة القاهرة بولاق ١٣٢١ ج ١ ص ٨٨ وفهم من كلام ابن تيمية أن هذا الكتاب يتناول ما بين الفلاسفة في العلوم الطبيعية والرياضية من خلاف .

(١) أشار إليه الباقلائي في ص ٢٢٩ من التمهيد وتوجد منه نسخة مخطوطة بمكتبة دمشق العمومية

أنظر كتاب بروكلن في تاريخ الأدب العربي GaL ملحق المجلد الأول ص ٣٤٩ .

(٢) ذكره ابن حزم في «الفصل» ط القاهرة سنة ١٣٢٠ ج ٤ ص ٢١٦ ونسب إلى الباقلائي

القول بالناسخ في هذا الكتاب وهو مالا يستطيع تصديق ابن حزم فيه وذكره أيضاً ابن قيم الجوزية

في «اجتماع الجيوش الإسلامية» ط القاهرة سنة ١٣٥١ ص ١٢٠ بعنوان «رسالة الحيرة» والأرجح

أن في هذا الرسم تحريفاً .

(٣) أشار إليه ابن حزم في «الفصل» ج ٤ ص ٢٢٢ بعنوان «في مذاهب القرامطة» وذكره

تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» ج ٤ ص ١٩٢ بعنوان «كشف

الأسرار الباطنية» وقال إن أبا بكر الباقلائي كشف في أول كتابه هذا بطلان نسب الفاطميين إلى الإمام

علي . وقد عد الأستاذ بروكلن هذين العنوانين في كتابه GaL في اللوضع الذي سبقت إليه الإشارة

كتابين مختلفين . .

(٤) وقد طبع في مصر مراراً .

ملاحظات وتعليقات

حول نص التمهيد

كل ما ورد فيما نشرناه من متن التمهيد يعبر تعبيراً صادقاً عن المذهب الأشعري في التوحيد على نحو ما أكمله الباقلاني وهذبه .
وتحتوي خطبة التمهيد التي وجهها القاضي أبو بكر إلى ابن عضد الدولة^(١) على بيان لأبواب الكتاب يطابق ما جاء في النص الذي نشرناه . وهذا في نظرنا دليل على أن النص كامل لم يقع فيه خرم ولم يمسه شيء من الحذف .
على أن هناك من الأسباب والشبه ما يستحق الذكر ويدعو إلى التأمل والتفكير في هذا الباب .

وأوجه هذه الأسباب والشبه ما ورد في كتاب التمهيد نفسه في الباب المخصص للكلام على البراهمة الذين ينكرون إرسال الرسل ويرون في هدى العقل ما يغني عن الرسالة إذ قال الباقلاني ، بعد تقريره قاعدة الأشاعرة المشهورة : إن حسن الفعل لا يثبت إلا بالشرع ، وذلك في ص ٩٧ س ١٣ — ١٤ مائلي : « وسنتكلم على هذا الباب وما يتصل به في باب التعديل والتجوير من كتابنا هذا ، إن شاء الله » .

ونحن لا نجد لسوء الحظ باباً في نص التمهيد مخصصاً للتعديل والتجوير ، فلعل الباقلاني سها فلم ينجز ما وعد مكثفياً بعبارات متفرقة في هذا الموضوع ذكرها في مناسبات مختلفة في أكثر من فصل من فصول التمهيد . ولا يكفي هذا للدلالة على أن في النص خرمًا أو قصلاً محذوفًا ؛ لأننا لا نجد سبباً لمثل هذا الحذف ؛ إذ أن كلام الأشاعرة في التعديل والتجوير لم يعد بعد انتهاء شوكة المعتزلة محلاً للمعارضة .

(١) هذه الخطبة واقعة في ص ٣٣ — ٣٤ من تحريرنا . أما مناسبة تأليف التمهيد فقد ذكرها ابن عساكر في كتابه « تبين كذب المقتري » ص ١٢٠ حيث قال : إن عضد الدولة دفع ابنه إلى القاضي أبي بكر بن الباقلاني ليعلمه مذهب أهل السنة وألف له كتاب التمهيد .

أما السبب الثاني للشك في تمام النص الذي تقدمه مطبوعاً لأول مرة فهو وجود فهرست ملحق بالخطوط الباريسي الذي اعتمدنا عليه وحده في تحرير النص . وهذا الفهرست واقع في ظهر الورقة الأولى من المخطوط أى قبيل الورقة التى رسم العنوان على وجهها . وهو مكتوب بيد غير يد ناسخ الكتاب ولكن بمداد شبيه بمداد الكتاب وقديم العهد على كل حال وبنفس القاعدة الأندلسية .

ونحن ننشره على كل حال ونضع قبل عنوان كل فصل رقماً يشير إلى ترتيبه ثم نتبعه بأرقام الصفحات الوارد فيها الفصل . النص المطبوع إن كان مطبوعاً وأما غير المطبوع فننتبعه بعلامتى X . وسنتكلم فيما بعد عما لم يرد فى نصنا مما ذكر فى هذا الفهرست من فصول . وهذا هو الفهرست :

- .. (١) الكلام فى حقيقة العلم ص ٣٤ — (٢) الكلام فى أقسام العلوم ٣٥ —
(٣) العلم الضرورى ٣٥ — (٤) الكلام فى الاستدلال ٣٨ — (٧) أقسام المعلومات (٤٠) —
(٨) الكلام فى الموجودات ٤١ — (٩) أقسام المحدثات ٤١ — (١٠) الكلام فى الأعراض ٤٢ — (١١) الكلام فى إثبات الأعراض ٤٢ — (١٢) الكلام فى إثبات حدث العالم ٤٤ — (١٣) الكلام فى إثبات الصانع ٤٤ — (١٤) الكلام فى أن صانع العالم واحد ٤٦ — (١٥) الكلام على القائلين بفعل الطباع ٥٢ — (١٦) الكلام على المنجمين ٦١ — (١٧) الكلام على أهل التثنية ٦٨ — (١٨) الكلام على المجوس ٧٥ — (١٩) الكلام على النصارى ٧٨ — (٢٠) الكلام على البراهمة ٩٦ — (٢١) الكلام على اليهود فى إثبات نبوة محمد ١١٤ — (٢٢) الكلام على اليهود فى الأخبار ١٣١ — (٢٣) الكلام على منكر نسخ شريعة موسى من جهة السمع ومن جهة العقل ١٤٠ و ١٤٤ — (٢٤) الكلام على العيسوية ١٤٧ — (٢٥) الكلام على المجسمة ١٤٨ — (٢٦) الكلام فى الصفات ١٥٢ — (٢٧) الكلام فى الاسم هل هو المسمى X X — (٢٨) الكلام فى نقي خلق القرآن X X — (٢٩) القول فى الوجه واليد X X — (٣٠) القول فى الاستواء على العرش X X — (٣١) بلب فى الصفات X X — (٣٢) الكلام فى جواز رؤية الله X X — (٣٣) الكلام

في الاستطاعة X X — (٣٤) الكلام في إبطال التولد X X — (٣٥) الكلام في خلق الأفعال X X — (٣٦) باب في وجوب تسمية قدرته X X — (٣٧) القول في أن الله تعالى قضى للمعاصي وقدرها X X — (٣٨) القول في الأرزاق X X — (٣٩) باب في الأسعار X X — (٤٠) القول في الآجال X X — (٤١) القول في الهدى والضلال X X — (٤٢) القول في اللطف X X — (٤٣) الكلام في التعديل والتجويز X X — (٤٤) القول في معنى الدين X X — (٤٥) باب في الإيمان والإسلام X X — (٤٦) باب في معنى الكفر X X — (٤٧) باب في تسمية الفاسق الملى مؤمناً X X — (٤٨) القول في الوعد والوعيد X X — (٤٩) القول في الخصوص والعموم X X — (٥٠) الكلام في النبوة X X — (٥١) الكلام في الإمامة X X — (٥٢) القول في معنى الخبر ٨٦٠ — (٥٣) القول في أقسام الأخبار ١٦٠ — (٥٤) الكلام في إثبات التواتر ١٦٢ — (٥٥) الكلام في إبطال النص وتصحيح الاختيار ١٦٤ — (٥٦) الكلام في حكم الاختيار ١٧٨ — (٥٧) القول في العدد الذي تعتقد به الإمامة ١٧٨ — (٥٨) الكلام في صفة الإمام الذي يلزم العقد له ١٨١ — (٥٩) ذكر ما أقيم الإمام لأجله ١٨٥ — (٦٠) ذكر ما يوجب خلع الإمام ١٨٦ — (٦١) الكلام في إمامة أبي بكر ١٨٧ — (٦٢) الكلام في إمامة عمر ١٩٧ — (٦٣) الدلالة على صحة العهد من أبي بكر إلى عمر ٢٠١ — (٦٤) الكلام في إمامة عثمان ٢٠٢ — (٦٥) الدلالة على صحة عقد عبد الرحمن لعثمان ٢٠٨ — (٦٦) الكلام على مقتل عثمان ٢١٣ — (٦٧) ذكر ما تعلقوا به على عثمان ٢٢٠ — (٦٨) الكلام على إمامة علي ٢٢٧ .

ونلاحظ اختلافاً بين هذا الفهرست ومضمون نص التمهيد الذي قدمناه للقراء . فهو يحتوي على خمس وعشرين عنواناً غير موجودة في نصنا كما أنه لا يشير إلى أبواب كثيرة وردت في التمهيد مثل الأبواب الخاصة بإعجاز القرآن والباب الخاص بالأحوال على أبي هاشم وكذلك فإنه يخلو من تفصيل المسائل الجزئية والشبهات . وقد يهون شأن النقص في هذا الفهرست القديم ولكن الذي يستحق الفحص والاهتمام هو الزيادات التي أشار

إليها والعناوين التي يخلو النص من التعرض لها .

وينبغي أن نذكر أولاً أن الباب رقم ٣١ يشترك مع رقم ٢٦ في الموضوع وإذن فلا معنى لزيادته وغير معقول أن يكون الباقلاني قد ارتكب مثل هذا التكرار والعبث .
ثم إننا تكلمنا فيما مضى في التعديل والتجوير رقم (٤٣) بما لا فائدة معه من الاستئناف .

ثم إن هناك فصلاً لم تدخل في كتب الكلام إلا بعد عصر الباقلاني وهذه هي رقم ٣٨ و ٣٩ الخاصة بالأرزاق والأسعار ؛ ولعل الذي دعا المتكلمين المتأخرين إلى إقحامها في كتب الكلام هو مشاهدتهم أن كتب الفلسفة كانت تحتوى على أبواب في تديز المنزل وهي تعالج فيما تعالج مسائل الكسب والأسعار ، ولما كان المتكلمون المتأخرون راغبين في أن يقوم علم الكلام مقام الفلسفة ويفنى عنها فإنهم أقحموا في كتب الكلام كل ما اعتاد الفلاسفة أن يعنوا به في كتبهم من مسائل مع تغيير الاصطلاح في أكثر الأحيان .

كذلك فإن الباب ٤٢ الخاص باللفظ من تجديدات متكلمي الشيعة في علم الكلام ونرجح أن متكلمي السنة لم يدرجوه نهائياً في برامج كتبهم إلا بعد القرن السابع للهجرة أي بعد انتشار مؤلفات نصير الدين الطوسي في العقائد وجرى أكثر المتكلمين على منواله في ترتيب الأبواب والمسائل .

ثم إن هناك مسائل كان ينبغي ألا يهملها الباقلاني مثل القول في الهدى والضلال (٤١) ومعنى الدين والإيمان والإسلام وغيرها أي من رقم ٤٤ إلى ٤٩ . ولكن ربما كان عذره الميل إلى الاختصار في هذا الكتاب بالرغم من وعده في الخطبة أن يكون كتابه جامعاً مختصراً .

وهناك أيضاً البابان ٥٠ و ٥١ وهما في النبوة والإمامة لأنجد مبرراً لتخصيص عناوينهما بعد أن استوفى الباقلاني الكلام فيهما تحت عناوين أخرى مفصلة .

وتبقى أخيراً عدة عناوين نجد لها موضع شبهة خطيرة منها رقم ٣٠ الخاص بالاستواء على العرش .

وقد اختص ابن تيمية الحراني وتلميذه ابن قيم الجوزية هذا الفصل الزعوم من التمهيد .

بالاقتباس ، ومدحا مؤلفه من أجله بالرغم من إسرافهما في سبّه والإساءة إليه من أجل سائر ما ألف .

جاء في كتاب اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية^(١) : « (قول القاضي أبي بكر الطيب الباقلاقي الأشعري) قال في كتاب التمهيد في أصول الدين ، وهو من أشهر كتبه فإن قال قائل فهل تقولون إن الله في كل مكان قيل معاذ الله بل هو مستو على العرش كما أخبر في كتابه فقال عز وجل : « الرحمن على العرش استوى » ؛ وقال تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » وقال : « أمنت من في السماء أن يخسف بكم الأرض » ولو كان في كل مكان لكان في جوف الإنسان وفي فمه وفي الحشوش وفي المواضع التي يرغب عن ذكرها تعالى الله عن ذلك ، ولو كان في كل مكان لوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن خلقه وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان واضحاً ، وأن يرغب إليه نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيمننا وعن شمائلنا ، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .

ثم قال في قوله تعالى : « وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله » المراد أنه إله عند أهل السماء وإله عند أهل الأرض كما تقول العرب فلان نبيل مطاع في المصرين أى عند أهلها وليس يعنون أن ذات المذكور بالحجاز والعراق موجودة ، وقوله تعالى : « إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون »^(٢) يعنى بالحفظ والنصر والتأييد ولم يرد أن ذاته معهم تعالى ، وقوله تعالى : « إني معكم أسمع وأرى » محمول على هذا التأويل ، وقوله « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » يعنى أنه عالم بهم وبما خفى من سرهم ونجواهم ، وهذا إنما يستعمل كما ورد به القرآن فلذلك لا يجوز أن يقال قياساً على هذا إن الله بالبردان ومدينة السلام ودمشق وأنه مع الثور والحمار وأنه مع الفساق والمهان ومع المصعدين إلى الحلوان قياساً على قوله : « إن الله مع الذين اتقوا » فوجب أن يكون التأويل على ما وصفناه ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه كما قال الشاعر :

* قد استوى بشر على العراق *

لأن الاسنيلاء القدرة والقهر والله تعالى لم يزل قادراً قاهراً عزيزاً مقتدراً ، وقوله : « ثم استوى » يقتضى استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما قالوه .

ونحن نجد عند تأويل هذا النص معنى نشعر فيه بشيء من التجسيم يتعارض مع مذهب الباقلاني واتجاهه في التوحيد ، وأوضح عبارة صحيحة قالها الباقلاني في كتاب التمهيد ضد هذا التجسيم الظاهر في النص الذى أورده ابن قيم الجوزية هي قوله في ص ٨٨ : « البارى سبحانه ليس فى السماء ولا هو مستو على عرشه بمعنى حلوله على العرش ؛ لأنه لو كان حالاً فى أحدها [٢٧ ظ] ومستتوياً على الآخر بمعنى الحلول لوجب أن يكون مماساً لهما لا بحالة » . ومعلوم أن الماسة من خواص الأجسام ومن غير المعقول أن يكون الله مماساً لجسم ما ولو كان عرشاً أو كان سماء .

وقد أورد ابن تيمية جزءاً من النص الذى اقتبسناه وقال إنه فى كتاب الإبانة تصنيف الباقلاني ثم عقب عليه بقوله : « وقال فى كتاب التمهيد كلاماً أكثر من هذا » وقدم لاستشهاده بالباقلاني بالثناء عليه على خلاف عادته فقال « إنه أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده » (راجع العقيدة الحموية الكبرى المطبوعة فى مجموعة الرسائل الكبرى لتقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ؛ القاهرة سنة ١٣٢٢ ج ١ ص ٤٥٢ — ٤٥٣ واقتبس عنه هذا النص ابن العماد فى كتابه شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ج ٣ ص ١٦٩ — ١٧٠) .

ولو صدقنا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فى نقلهما عن التمهيد للزمنا أن نقرر أن ما بين يدينا من نص التمهيد غير كامل ؛ ولكننا لا نستطيع ، عند ملاحظة التعارض البين بين مذهب الباقلاني ومعنى ما ينسبه إليه هذان المؤلفان المعروفان بالتحيز ، إلا الشك فى صحة نقلهما . وقد كتب إلينا مولانا العلامة الحجة الشيخ محمد زاهد الكوثرى وكيل مشيخة الإسلام فى الخلافة العثمانية فى هذا الشأن ما يلى : « لا وجود لشيء مما عراه ابن القيم إلى كتاب التمهيد فى كتاب التمهيد هذا ، ولا أدرى ما إذا كان ابن القيم عزرا إليه ما ليس فيه زوراً ليخدع المسلمين فى نحلته أم ظن بكتاب آخر أنه كتاب التمهيد للباقلاني » .

ونحن نشق على كل حال بنسخة التمهيد التى بين يدينا ثقة أقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم ؛ والله أعلم .

ثم إنه يفهم من كلام ابن تيمية وابن القيم فيما ذكرناه من مواضع كتبهما أن القاضي أبابكر أثبت لله تعالى في كتاب التمهيد صفات الوجه واليدين وهذا مطابق للعنوان رقم ٢٩ من الفهرست المدخول على مخطوط التمهيد ؛ ويفهم من كلامهما أيضاً أنه أثبت هذه الصفات صفات مميزة زائدة على الذات ونسباً أيضاً إلى الباقلاني القول بأن الله ينزل إلى سماء الدنيا على نحو ما يتأوله الحشوية ومن جاراهم من أمثال ابن تيمية الحراني وابن القيم . ونحن نعتقد أن الباقلاني حمل صفات اليدين والأصابع على القدرة كما أنه ينكر إنكاراً شديداً أي تشابه بين الله وصفات الأجسام .

ومما يدل على براءة القاضي مما يعزو إليه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حكمه في حديث النزول . فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة إلخ ، ودون هذا الحديث في الصحاح اعتماداً على الأسانيد وكثير من أئمة الحديث ولم يتعرض أهل الجرح والتعديل له ، فقال القاضي : إن هذا الحديث من خبر الآحاد ونقلهم ؛ وأخبار الآحاد لا يجب القضاء بها في القطعيات . وتابعه إمام الحرمين في ذلك وأعجب به ومضى معه أيضاً في تقريره قاعدة من قواعد الأصولية الجريئة وهي « إن الأمة لو أجمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد فاجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته » الشامل ١٥٤ ظ و ١٥٥ و . ص ٧٨ وما بعدها . اشتهر بين المسلمين رد الباقلاني على النصارى لا سيما ما ورد منه في كتاب التمهيد ولذلك يعتمد عليه الكثير من المؤلفين ممن تكلموا في الرد على النصارى ومنهم ابن تيمية الحراني الذي يكثر في النقل عنه دون ذكر اسمه في أغلب الأحوال . وقد اعتمد إمام الحرمين في كلامه مع النصارى على ما قاله الباقلاني في التمهيد فقال في كتاب الشامل : « وقد جمع القاضي رضي الله عنه ، في الرد عليهم [يعني النصارى] قولاً شائعاً في كتاب التمهيد وأجال استقصاء القول عليهم في النقض الكبير والهداية على التمهيد . ونحن الآن نذكر ما ذكره ونزيد عليه على بسط في المعنى وإيجاز في اللفظ إن شاء الله ^(١) »

ص ٩٤ س ٩ - ١٠ . « رب إن كان في مشيئت أن تصرف هذه الكأس عن أحد فأصرفها عني » هذا وارد في الإنجيل لوقا إصحاح ٢٢ آية ٤٢ ؛ وهاك ترجمة عربية حديثة : « يا أبت إن شئت فأجز عني هذه الكأس لكن لا تكن مشيئتي بل مشيئتك » ؛ وفي

(١) الشامل في علم الكلام مخطوط في حيازة أحدنا ورقة ١٥٩ و .

ترجمة أخرى : « يا أبتاه إن شئت أن تميز عني هذه الكأس ولكن لتكن لا إدارتي بل إرادتك » وورد هذا المعنى مع اختلاف يسير في العبارة في إنجيل مرقس ١٤ : ٣٦ وإنجيل متى ٢٦ : ٣٩ . وظاهر أن عبادة الباقلائي تؤدي المقصود .

ص ٩٤ س ١٠ — ١١ . « يا أبت ! أدعوك كما كنت أدعوك فتستجيب لي ، وإنما أدعوك من أجل هؤلاء ليعلموا » ؛ ورد هذا في إنجيل يوحنا إصحاح ١١ آية ٤١ — ٤٢ . وهذه عبارة ترجمة حديثة : « يا أبت أشكرك لأنك سمعت لي وقد علمت أنك تسمع لي في كل حين لكن قلت هذا لأجل الجمع الواقف حولي ليؤمنوا أنك أنت أرسلتني » . ونلاحظ أن الترجمة التي استشهد بها الباقلائي لا تبتعد عن المعنى ؛ وقوله « أدعوك » بدل « أشكرك » الواردة في الترجمة الحديثة قول وجيه يبرره السياق ؛ لأن المسيح نطق بهذه العبارة قبل ظهور المعجزة على يديه .

ص ٩٤ س ١١ . « يا أبنى أنا أحمدك » هذا وارد في إنجيل لوقا ١٠ : ٢١ و ١١ : ٢٥ وعبارة ترجمة حديثة : « أحمدك أيها الأب » ولكن عبارة ترجمة أخرى هي : « أعترف لك » ص ٩٤ س ١٢ : إلهي إلهي ! لم تركتني ! » إنجيل متى إصحاح ٢٧ آية ٤٦ وإنجيل مرقس إصحاح ١٥ آية ٣٤ .

ص ٩٥ س ١ . « إني عبد الله وأرسلتُ معلماً » لم نستطع الاهتداء إلى موضع من الأناجيل فيه هذا المعنى .

ص ٩٥ س ٢ . « فكما بعثني أبي فكذلك أبعثكم ، عمدوا الناس وغسلوهم باسم الأب والابن وروح القدس » ؛ هذا النص مؤلف في الواقع من نصين مختلفين جمع بينهما الباقلائي وأولهما « فكما بعثني أبي فكذلك أبعثكم » وهو وارد في إنجيل يوحنا إصحاح ٢٠ آية ٢١ . وهذه عبارة ترجمة حديثة : « كما أرسلني الأب أرسلكم أنا » . وأما النص الثاني فهو وارد في إنجيل متى إصحاح ٢٨ آية ١٩ وهذه عبارته : « فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس » وقريب من هذا المعنى ما ورد في إنجيل مرقس إصحاح ١٦ آية ١٥ وعبارته : « اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها » ص ٩٥ س ٣ — ٤ . « اخرجوا بنا من هذه المدينة ؛ فإن النبي لا يُكرم في مدينته »

هذان نصان من موضعين مختلفين جمع بينهما الباقلاني . والأول منهما « اخرجوا بنا من هذه المدينة » وارد في آخر الآية ٣١ من الإصحاح ١٤ من إنجيل يوحنا وعبارته حسب ترجمة مسيحية حديثة هي : « قوموا نطلق من هنا » . أما النص الثاني وهو بقية ما استشهد به الباقلاني فهو في إنجيل مرقس إصحاح ٦ آية ٤ على هذا النحو : « ليس نبي بلا كرامة إلا في وطنه وبين أقربائه وفي بيته » ومثله ، مع إغفال « وبين أقربائه » في إنجيل متى إصحاح ١٣ آية ٥٧ ؛ وورد في إنجيل لوقا إصحاح ٤ آية ٢٤ على هذا النحو : « إنه ليس نبي مقبولا في وطنه » ؛ وكل هذه العبارات لا تفترق في المعنى عن عبارة الباقلاني .

ص ٩٥ س ٨ . « العذراء البتول تحمل وتلد ابنا يدعى ويسمى إلهها » . في إنجيل متى إصحاح ١ آية ٢٣ على نحو ما يلي حسب ترجمة مسيحية حديثة : « ها إن العذراء تحمل وتلد ابنا يدعى عثانوثيل الذي تفسيره الله معنا » وورد هذا المعنى في سفر إشعياء إصحاح ٧ آية ١٤ على هذا النحو : « ها العذراء تحبل وتلد ابناً وتدعو اسمه عثانوثيل » وبذلك يكون الرجوع إلى أصل إنجيل متى وسفر إشعياء مضعفاً لحجة المناظر للباقلاني .

ص ٩٥ — س ٢٠ — ٢١ . « أنا وأبي واحد ؛ ومن رأى أبى فقد رأى أبى » . هذا أيضا تأليف بين نصين مختلفين الأول وهو « أنا وأبي واحد » موجود في إنجيل يوحنا الإصحاح ١٠ الآية ٣٠ وترجمته : « أنا والآب واحد » والثاني جزء من الآية ٩ من الإصحاح ١٤ من إنجيل يوحنا أيضا وترجمته : « من رأى أبى فقد رأى الآب » .

ص ٩٦ — س ٣ . « أنا قبل إبراهيم » هذا ترجمة صحيحة لما جاء في إنجيل يوحنا ، إصحاح ٨ ، آية ٥٨ .

ص ٩٦ — س ١١ — ١٢ . « أنا قبل الدنيا ؛ وكنت مع الله سبحانه ، حيث مذ الأرض ؛ وكنت صبيا ألعب بين يدي الله تعالى » هذا تلخيص لما جاء في « أمثال سليمان » على لسان الحكمة في الإصحاح الثامن من الآية ٢٢ إلى الآية ٣١ .

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشكر لصدیقنا الأبن المحترمين قنواتي ودي بوركى كريم مساعدتهما إيانا في تعرف مواضع الكتاب المقدس التي ورد فيها ما ذكره الباقلاني والوقوف على أصولها في مختلف الأسفار والنصوص .

ص ١٣٤ م ١٤ للوحدة من النصارى من رؤوس الأروسية
الأروسية أو الأريوسية فرقة مسيحية لعلها أقرب فرق النصارى القديمة إلى التوحيد .
نسبة إلى القس السكندري أريوس Arius المتوفى بالاسكندرية سنة ٣٣٦ بعد الميلاد وقد
اشتهر مذهبه واشتد الجدل والخلاف حوله زمنا طويلا لاسيا اثناء حكم قسطنطين الأكبر
امبراطور بيزنطة وأولاده . وموضوع الخلاف هو تحديد صفة المسيح وصلته بالألوهية ؛
وبعبارة أخرى نستبدلها من عبارات أريوس نفسه وعبارات عصره : هل المسيح الذى ظهر
على الأرض وأدرك معاصروه وجوذه بينهم بحواسهم متحد بالإله الأعلى رب السماوات
والأرض ؛ أم هل هو شخص إلهى اتحد بالطبيعة البشرية اتحادا رفع الناسوت إلى درجة
الإله الباقي ؟

وكان أريوس حريصا على إثبات وحدة الله وعدم قبولها للتجزؤ فقال إن المسيح مخلوق
حدث خلقه الله من العدم . وهذا معارض لقول القائلين بأنه كان قبل ولادته وظهوره في
صورة بشرية بين الناس موجودا متحدا بذات الله اتحادا جوهريا . وكان هذا هو رأى
المقبول بين جماهير النصارى . وقال أريوس أيضا إن المسيح اختص بكمال الخلق فكرمه
الله وشرفه بالبنوة .

وقد أثارت هذه المقالة سخط الكثيرين وعلى رأسهم أسقف الاسكندرية فعزل أريوس
من وظيفته ونفى من الاسكندرية سنة ٣٢٠ بعد الميلاد ؛ ولكن الكثيرين من أساقفة
النصارى ورجال الدين فى الشرق كانوا يميلون إلى جانبه ويرون رأيه وكان الامبراطور
قسطنطين حريصا على وحدة الدين فى امبراطوريته الضخمة مدركا مقدار ما فى التفرق
الدينى من خطر سياسى فعقد مجلسا للتحكيم فى نيقية سنة ٣٢٥ للميلاد وقرر هذا الجمع
استنكار مذهب أريوس كما قرر جعل الاتحاد الجوهرى بين الأب والابن أصلا من أصول
العقيدة المسيحية . ولكن الامبراطور ظل بالرغم من ذلك يعطف على أتباع أريوس مراعاة
لميل المسيحيين الشرقيين إلى مقالاتهم وعدم قبولهم للعقيدة الجديدة التى قررها مجمع نيقية ؛ وعاد
أريوس من منفاه ولكنه لم يلبث أن فاجأته المنية وهو يسير فى شوارع الاسكندرية قبل أن
يستأنف وظيفته فى الكنيسة .

وكان على رأس المناوئين لأريوس اسقف الاسكندرية ، ووجد أشياعاله بين رجال الدين في الغرب ؛ أما أنصار أريوس فكانوا في الشرق . وقام في الشرق أيضا فريق يسمى للتوفيق فذهبوا إلى القول بالتماثل بين جوهر الأب وجوهر الابن ليحل هذا المذهب محل القول بالاتحاد الجوهرى الذى قرره مجمع نيقية . ثم كثر أتباع أريوس وقوى شأنهم وتطرفوا في مقالاتهم فذهبوا إلى القول بعدم التماثل بين ذات الله وذات المسيح .

وفي سنة ٣٨١ بعد الميلاد أصدر مجمع القسطنطينية قرارا يؤيد قرار مجمع نيقية ؛ وبذلك انتهى أمر الأريوسية في الامبراطورية الرومانية ولم يبق لها من الأتباع في الغرب إلا بعض القبائل الجرمانية المنتصرة وظل هذا المذهب بينها حتى القرن السابع بعد الميلاد . أما في الشرق فقد لبثت أصداء النزاع تترد حتى ظهور الإسلام ؛ ولكن يبدو لنا أن المسلمين لم يعرفوا عن الأريوسية كثيرا ؛ إذ لم تظهر عنايتهم بها مع أنها أقرب المذاهب المسيحية إلى التوحيد الإسلامى . وإشارة القاضى إلى المذهب صحيحة . وكذلك ما كتبه الشهرستانى فى الملل والنحل عن أريوس وبولس الشمشاطى Paul de Samosata وفوطينوس Photinus ، ومذهب أريوس متصل بمذاهبها ، صحيح أيضا ولكنه موجز . يراجع عن الأريوسية كتاب GWATKIN, Studies of Arianism وعن موضع المذهب فى تاريخ العقائد المسيحية كتاب A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte

ص ١٣٩ س ١٦ — ١٧ « قد قال بعض الأئمة وأكثر الناس إن النقل مأخوذ عن أربعة من الحوارين لوقى ومتى ومرقس ويوحنا ؛ والأربعة يجوز عليهم الكذب » ؛ يقارن هذا بقول الجاحظ : « إنهم [يعنى النصارى] إنما قبلوا دينهم عن أربعة أنفس : اثنان منهم من الحوارين بزعمهم يوحنا ومتى ، واثنان من المستجيبة وهما ماركس ولوقس . وهؤلاء الأربعة لا يؤمن عليهم الغلط ولا النسيان ولا تعمد الكذب ولا التواطؤ على الأمور الخ . » راجع رسالة الرد على النصارى فى ثلاث رسائل لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، القاهرة ١٣٤٤ ص ٢٤ .

ص ١٤٨ : أنخرمذا نية ويقال أيضا خرمدينة كما يقال خرمية على سبيل الاختصار اسم فرقة تستمد مقالاتها من أصول إيرانية مما قبل الإسلام ، وكان ظهورها بين المسلمين مختلطاً بدعاوى الفلاة من الشيعة .

وتختلف الآراء في اشتقاق هذه الكلمة ؛ فالبعض يقول إنها مشتقة من خرم اسم بلدة تابعة لأردبيل ؛ وإلى هذا يذهب ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان ، وبعض المستشرقين المعاصرين مثل الأستاذ مَرْغُلِيُوثُ الإنجليزى (راجع مقالته عن اُخْرَمِيَّة في دائرة معارف الإسلام المنشورة بالإنجليزية والألمانية والفرنسية ، ويجرى نشر ترجمتها العربية) . وهذا رأى ضعيف ؛ إذ لا يشهد التاريخ بظهور نشاط خاص لأصحاب هذا المذهب في أردبيل ولأنه يوجد في إيران أكثر من موضع يسمى بهذا الاسم مثل خرم آباد من قرى الري ، وقد قيل أيضاً إنهم سكنوا بها .

والرأى الثانى أنها نسبة إلى خرما ، اسم زوجة مزدك الذى تنتسب إليه هذه الفرقة . ومن رأى هذا رأى الوزير المشهور نظام الملك الطوسى المتوفى سنة ٤٨٥ هـ في كتابه « سياست نامه » . ولا نعرف من ذهب إليه قبله ، وهو رأى لا يستند إلى دليل قوى .

والرأى الثالث ؛ وهو ما ترجمه ، أن الكلمة مركبة من لفظتين فارسيتين الأولى خرم وهى صفة معناها « فرح » و « دان » أو « دين » Dên بمعنى الدين ، وهى كلمة فارسية أيضاً اتفقت مع كلمة « دين » العربية فى المعنى وشابقتها فى الحروف ؛ ولكن هذا لا يمنع كونها فارسية مألوفة فى اللغة البهلوية الوسطى أو الفارسية السابقة لظهور الإسلام . وكان الإيرانيون القدماء يركبون هذه الكلمة مع غيرها لوصف الديانة وتخصيصها ؛ فسمى أتباع زرادشت دياتهم باسم وهذان Veh- dên أى الدين الحسن كما قيل أيضاً دِرِشْتَدَان Derist-dên أى الدين الصحيح . وقياساً عليه رُكبت كلمة خرمذان بمعنى الدين الفرّح لأن أصحابه كانوا يقولون بإباحة اللذات والاشتراك فى الطيبات . (راجع كتاب الأستاذ الدنركى كِرِشْتَنَسِنْ عن عصر الملك قباد الأول والشيوعية المزدكية A. CHRISTENSEN, Le Règne du Roi Kawâdh I et le communisme mazdakite, Copenhague, 1925 صفحة ٩٧) .

وأما صيغة خرمدينية ؛ فقد اتفق فيها التعريب مع الترجمة ؛ وكانت قواعد التعريب القديمة تقضى بجعل لفظة Dên الفارسية دان فى العربية .

وقد ذكره القاضى أبو بكر فى هذا الموضع لقولهم بتواتر الرسل . وهذا فى الواقع مما عُرِف من مقالاتهم كما عُرِف أيضاً عند أسلافهم المزدكية ومن المناسب أن نورد هنا شرحاً

لمقاتلتهم يحتمل أن يكون القاضي أبو بكر قد اطلع عليه ، وإن كنا نرجح أنه كان يعرف في هذا الباب ما هو أكثر من ذلك ، وهو من كلام الحسن بن موسى النوبختي من علماء القرن الثالث وأوائل الرابع للهجرة . قال في كتابه « فرق الشيعة » : « الخرمدينية ، ومنهم كان بدء الغلو في القول [يعني الغلو في التشيع] حتى قالوا إن الأئمة آلهة وإنهم أنبياء ، وإنهم رسل وإنهم ملائكة . وهم الذين تكلموا بالأظلة ^(١) وفي التناسخ في الأرواح وهم أهل القول بالدور في هذه الدار وإبطال القيامة والبعث والحساب وزعموا أن لا دار إلا الدنيا وأن القيامة إنما هي خروج الروح من بدن ودخوله في بدن آخر غيره إن خيراً فخيئاً وإن شراً فشرأ وأنهم مسرورون في هذه الأبدان أو معذبون فيها والأبدان هي الجنات وهي النار ، وأنهم منقولون في الأجسام الحسنة الإنسانية المنعمة في حياتهم ومعذبون في الأجسام الرديئة المشوهة من كلاب وقردة وخنازير وحيات وعقارب وخنافس وجملان محولون من بدن إلى بدن معذبون فيها هكذا أبد الأبد ، فهي جنتهم ونارهم لا قيامة ولا بعث ولا جنة ولا نار غير هذا على قدر أعمالهم وذنوبهم وإنكارهم لأئمتهم ومعصيتهم لهم ؛ فإنما تسقط الأبدان وتخرّب ، إذ هي مساكنهم فتتلاشى الأبدان وتفتني وترجع الروح في قالب آخر منعم أو معذب ؛ وهذا معنى الرجعة عندهم ؛ وإنما الأبدان قوالب ومساكن بمنزلة الثياب التي يلبسها الناس فتبلى وتطرح ويلبس غيرها ، وبمنزلة البيوت يعمرها الناس فإذا تركوها وعمرها غيرها خربت ، والثواب والعقاب على الأرواح دون الأجساد الخ ، (راجع فرق الشيعة لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ، تصحيح محمد صادق آل بحر العلوم ؛ النجف سنة ١٣٥٥ هـ سنة ١٩٣٦ م ص ٣٦ — ٣٧) وقال المؤلف نفسه (ص ٤٦ — ٤٧) عند ذكر الأئمة مسلمية : « أصحاب أبي مسلم [= صاحب الدعوة] قالوا بإمامته ، وادعوا أنه حي لم يمت وقالوا بالإباحات وترك جميع الفرائض ، وجعلوا الإيمان المعرفة لإمامهم فقط ، فسموا الخرمدينية ، وإلى أصلهم رجعت فرقة الخرمية » .

وتحدث ابن النديم عن الخرمية فجعلهم صنفين الخرمية الأولى وهم أصحاب مزدك

(١) الظل من اصطلاح الباطنية في تفسيرهم لصدور الموجودات عن النور ومن اصطلاح الدروز أيضاً في التعبير عن قدرة الله وحلّاله .

والخرمية البابكية أصحاب بابك الذي هزمه المعتصم ثامن الخلفاء العباسيين وقتله في صفر سنة ٢٢٣ ، وشرح مذهبهم جميعاً فقال : « صاحبهم مزدك القديم أمرهم بتناول اللذات والانعكاف على بلوغ الشهوات والأكل والشرب والمواسة والاختلاط وترك الاستبداد بعضهم على بعض . ولهم مشاركة في الحرم والأهل ، لا يمتنع الواحد منهم من حرمة الآخر ولا يمنعه .

وقد استقصى البلخي أخبار الخرمية ومذاهبهم وأفعالهم في شربهم ولذاتهم وعباداتهم في كتاب عيون المسائل والجوابات ... فأما الخرمية البابكية فإن صاحبهم بابك الخرمي . وكان يقول لمن استغواه إنه إله ، وأحدث في مذاهب الخرمية القتل والغصب والحروب والمثلة » (كتاب الفهرست ، الطبعة المصرية ص ٤٧٩ — ٤٨٠) .

ولا شك أن الخرمية الذين ظهروا في الإسلام سواء في أيام أبي مسلم الخراساني وبعد مقتله أو في فتنة بابك لم يكونوا إلا أناساً يعتنقون هذه الديانة القديمة .

وقد أفلحوا في إخفاء دياتهم عن المسلمين أجيالاً كثيرة وحافظوا على عقيدتهم وتناقلوها خلفاً عن سلف ولم يحدثوا فيها من التغيير أكثر مما يستلزمه تغير الوسائل لتحقيق الغايات . والقول بتواتر الرسل من خصائص الخرمية لأنه نتيجة لازمة للقول بتناسخ الأرواح . فهم يرون أن الرسول إذا مات حلت روحه في بدن إنسان آخر مختار يحمل الرسالة ويتولى أداءها ، ولما كان تناسخ الأرواح لا ينتهي فالرسالة لا تزال متواترة لا تنتهي ولا تنقطع . وكانوا يعبرون عن النبي باسم بهلوي معناه مثل معنى كلمة « الرسول » في العربية كما أنه يدل أيضاً على الملك ؛ وكان هذا هو السبب في وصفهم لزعمائهم بأنهم أنبياء وأنهم رسل وملائكة (راجع كتاب السيد غلام حسين أصدقي عن الحركات الدينية الإيرانية في القرنين الثاني والثالث للهجرة GH.H. SADIGHI, Les Mouvements religieux iraniens

au IIe et au IIIe siècle de l'Hégire. Paris, 1938 صفحة ٢٥٨) .

اتهي

فهرست الموضوعات

صفحة	
ج	الإهداء وصور من المخطوط...
١	مقدمة الناشرين
٣٣	خطبة كتاب التمهيد
٣٤	باب الكلام في حقيقة العلم ومعناه
٣٥	باب الكلام في أقسام العلوم
٣٥	باب في أقسام العلم المحدث
٣٥	باب العلم الضروري
٣٦	باب العلم النظري
٣٦	باب الكلام في مدارك العلوم
٣٨	باب الكلام في الاستدلال
٣٩	باب آخر في معنى الدليل والاستدلال
٤٠	باب الكلام في أقسام المعلومات
٤١	باب الكلام في الموجودات
٤١	باب أقسام المحدثات
٤٢	باب الكلام في الأعراض
٤٢	باب الكلام في إثبات الأعراض
٤٤	باب الكلام في إثبات حدّث العالم
٤٤	باب الكلام في إثبات الصانع
٤٥	باب في أن المحدث ليس فاعلا لنفسه
٤٦	باب في أنه لا يجوز أن يكون صانع المحدثات مشبها لها
٤٦	باب في أنه لا يجوز أن يكون فاعل المحدثات محدثا
٤٦	باب الكلام في أن صانع العالم واحد
٤٧	باب في أن صانع العالم حي

٤٧	باب في أن الصانع عالم
٤٧	باب في أن الصانع سميع بصير متكلم
٤٧	باب في أنه مريد
٤٨	باب في الرضا والغضب وأنها من الإرادة
٤٨	مسألة في أنه لا يجوز عليه الشهوة
٤٨	باب في أنه لم يزل حيا عالما قادراً سميعاً بصيراً متكلماً مريداً
٤٩	باب في أن القديم لا يجوز عليه العدم
٥٠	باب في أن صنع الله للعالم ليس لغرض
٥٠	مسألة في أن القديم لم يفعل للعالم لعة
٥١	مسألة في علة الفعل الصادر عن الفاعل الحكيم
٥٢	باب الكلام على القائلين بفعل الطباع
٦١	باب الكلام على المنجمين
	باب الكلام على أهل الثنية القائلين بأن العالم من أصلين نور وظلام لم يزالا متباينين
٦٨	ثم امتزج منهما جزآن وطباع النور وطباع الظلام
٧٢	مسألة في تباين الأصلين وامتزاجهما
٧٣	مسألة في الرد على الديصانية
٧٣	مسألة في الرد على جميع الثنوية
٧٤	مسألة في لزوم جميع الثنوية
٧٤	مسألة في نقض آخر للثنوية
	باب الكلام على المجوس القائلين بأن حدوث الشيطان من شكة شكها شخص من
	أشخاص النور في صلاته ، والقائلين بأنه حدث من فكر الله تعالى ، والقائلين
	بأنه حدث من عقوبة عاقب الله بها سبحانه تعالى
٧٥	مسألة في نقض المجوس
٧٦	مسألة أخرى في نقض المجوس
٧٧	مسألة في نقض المجوس أيضاً
٧٧	مسألة أخرى عليهم
٧٨	مسألة أخرى عليهم
٧٨	باب الكلام على النصاري في قولهم إن الله تعالى جوهر

صفحة

٨١	الكلام عليهم في الأقسام
٨١	مسألة عليهم في الأقسام
٨٢	مسألة أخرى على الملكية
٨٥	ذكر اختلافهم في معنى الأقسام
٨٥	مسألة أخرى عليهم في الأقسام
٨٦	الكلام عليهم في معنى الاتحاد
٩٠	فصل في قول النصارى إن الاتحاد فعل
٩٠	مسألة في الاتحاد
٩٢	مسألة على الملكية
٩٢	مسألة أخرى على الملكية
٩٣	مسألة على جميعهم
٩٣	مسألة أخرى على جميعهم في الاتحاد
٩٦	باب الكلام على البراهمة
٩٨	علة أخرى لهم
٩٩	دليل آخر لهم
١٠١	دليل آخر لمنكرى الرسالة
١٠٢	دليل آخر لهم
١٠٥	دليل آخر
١٠٦	دليل آخر لهم
١٠٧	علة أخرى لهم
	باب الكلام على اليهود في إثبات نبوة محمد ، صلى الله عليه ، والرد على من أنكرها
١١٤	وطعن فيها من المجوس والصابئة والنصارى
١١٧	سؤال آخر على هذا الاستدلال
١١٨	سؤال آخر على ما قدمناه
١٢١	مسألة في الرد على منكرى إعجاز القرآن
١٢٢	مسألة في التحدى
١٢٢	مسألة في المعارضة
١٢٢	مسألة في حفظ المعارضة
١٢٤	مسألة في المعارضة والإعجاز
١٢٤	مسألة في المعارضة والسيف
١٢٥	مسألة في المعارضة والشبهة
١٢٥	مسألة في صفة الإعجاز في القرآن
١٢٥	مسألة في كيفية الإعجاز في القرآن
١٢٦	مسألة في التحدى بالحروف المنظومة لا بالكلام القائم بالله

صفحة	
١٢٦	مسألة في الحفظ والإعجاز
١٢٧	مسألة في الإعجاز في التوراة والإنجيل
١٢٧	مسألة في لزوم حجة القرآن عند غير العرب
١٢٨	مسألة في معارضة مسيئة للقرآن
١٢٨	مسألة في العلم بالتحدي
١٢٩	مسألة في إبطال دعوى المعارضة
١٢٩	مسألة في وجوه الإعجاز
١٣٠	باب الكلام على اليهود في الأخبار
	باب الكلام على منكر نسخ شريعة موسى ، عليه السلام ، من جهة السمع دون العقل
١٤٠	
١٤٤	باب الكلام على محيل النسخ منهم من جهة العقل
	باب الكلام على العيسوية منهم الذين يزعمون أن محمداً وعيسى ، عليهما السلام ، إنما بعثا إلى قومهما ولم يبعثا بنسخ شريعة موسى ، عليه السلام .
١٤٧	
١٤٨	باب الكلام على المجسمة
١٥٢	مسألة
١٥٢	باب الكلام في الصفات
١٥٢	دليل آخر لهم
١٥٣	دليل آخر لهم
١٥٣	باب الكلام في الأحوال على أبي هاشم
١٥٥	شبهة لهم في نقي العلم
١٥٧	شبهة لهم أخرى
١٥٨	شبهة لهم أخرى
١٥٩	شبهة أخرى
١٦٠	باب القول في معنى الخبر
١٦٠	باب الكلام في أقسام الأخبار
١٦٢	باب الكلام في إثبات التواتر واستحالة الكذب على أهله
١٦٣	باب آخر في صفات أهل التواتر
١٦٤	باب آخر في خبر الواحد
١٧٣	دليل آخر

صفحة

دليل آخر	١٧٥
باب الكلام في حكم الاختيار	١٧٨
باب القول في العدد الذي تنعقد به الإمامة	١٧٨
سؤال لهم	١٧٩
سؤال لهم	١٧٩
سؤال لهم آخر	١٨٠
سؤال لهم آخر	١٨٠
سؤال لهم آخر	١٨١
باب الكلام في صفة الإمام الذي يلزم العقد له	١٨١
باب ذكر ما أقيم الإمام لأجله	١٨٥
باب ذكر ما يوجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته	١٨٦
باب الكلام في إمامة أبي بكر رضي الله عنه	١٨٧
باب الكلام في إمامة عمر رضي الله عنه	١٩٧
باب الدلالة على صحة العهد من أبي بكر إلى عمر ومن كل إمام عدل إلى من يصلح لهذا الأمر	٢٠١
باب الكلام في إمامة عثمان رضي الله عنه وصحة فعل عمر في الشورى	٢٠٢
باب ذكر الدلالة على صحة عقد عبد الرحمن لعثمان بن عفان رضي الله عنهما	٢٠٨
باب الكلام في مقتل عثمان رضي الله عنه والدليل على أنه قتل مظلوما	٢١٣
باب ذكر ما تعلقوا به على عثمان ، رضي الله عنه ، ونقموا من فعله والجواب عنه	٢٢٠
باب الكلام في إمامة علي ، عليه السلام ، والرد على الواقف فيها والقادح في صحتها	٢٢٧
ملحقات وتعليقات	٢٤١
ترجمة القاضي أبي بكر بن الباقلاني للقاضي عياض	٢٤١
فهرست مؤلفات الباقلاني	٢٥٧
ملاحظات وتعليقات	٢٦٠
تصويبات	٢٧٤

